

FATORES PARA A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO DE MISSÃO NO BRASIL

Factors for the insertion of historical Protestantism in Brazil

*Sílvio Murilo M. de Azevedo**

Resumo: O texto em seguimento trata dos fatores da inserção do Protestantismo no Brasil, com ênfase na classificação dos fatores de inserção. O valor desse tipo de análise deve-se ao intrigante fato de que nos primeiros anos de sua história como colônia de Portugal nenhuma tentativa protestante de estabelecimento nas terras brasileiras teve sucesso, pelo fato de haver uma forte identificação nacional com o catolicismo fortemente radicado em terras nacionais. Duas tentativas francesas, uma no Maranhão e outra no Rio de Janeiro, de estabelecer uma França meridional (a última sendo empreendimento huguenote) não deram certo. Depois, ainda houve a tentativa holandesa com Maurício de Nassau, que teve efêmera duração. O sentimento nativista, claro, foi o maior fator de resistência, mas o fato de essas tentativas terem sido propostas protestantes também colaboraram para o repúdio dos nacionais. Não obstante, esse passado católico de séculos, a partir do século XIX o Brasil caminhou para que se tornasse como hoje é manifesto, também uma nação protestante. Como isso pôde ocorrer, tendo em vista sua formação católica? Essa é a pergunta que esse artigo pretende responder.

Palavras-chave: História do Protestantismo Histórico, História do Cristianismo, História Social do Protestantismo Histórico, História do Brasil Colônia e Império, História do Catolicismo.

Summary: The following text deals with the factors of the insertion of Protestantism in Brazil, with emphasis on the classification of insertion factors. The value of this type of analysis is due to the intriguing fact that in the first years of its history as a colony of Portugal, no Protestant attempt of insertion in Brazil was successful, due to the fact that there was a strong national identification with Catholicism, strongly rooted in Brazilian people. Two French attempts, one in Maranhão and another in Rio de Janeiro, to establish a southern France (the last being a Huguenot venture) were unsuccessful. There was also the Dutch attempt with Maurício de Nassau, which was short-lived. Nativist sentiment, of course, was the biggest factor of resistance, but the fact that these attempts were Protestant proposals also contributed to the rejection of the nationals. Despite this centuries-old Catholic past, from the 19th century onwards Brazil moved towards becoming, as is evident today, besides Catholic, also a Protestant nation. How could this happen, given its Catholic background? That is the question this article intends to answer.

Keywords: History of Historical Protestantism, History of Christianity, Social History of Historical Protestantism, History of Brazil, Colony and Empire, History of Catholicism.

* Graduado em Filosofia pela USP, mestre e doutor em Ciências da Religião pela UMESP, pesquisador ligado ao programa de pós-doutorado em Ciências da Religião da PUC-Goiás.

Introdução

Por não ser um bloco monolítico como a Igreja Católica, mas um mosaico formado por diversas denominações, nem se deveria falar de forma genérica: Protestantismo. Porém, tampouco é adequado falar de Protestantismos, em se tratando desse fenômeno no Brasil oitocentista. Seria melhor esclarecer de que classe de Protestantismo se fala.

Pra começar é dividir o Protestantismo no Brasil em três grupos: o Protestantismo de Imigração, formado por todos os que estiveram envolvidos na reforma do século XVI; o Protestantismo Histórico ou de Missão, que surgiu cem anos depois, grupo que inclui batistas, metodistas, presbiterianos e congregacionalistas (Bastian, 1993); e o Pentecostalismo que ficou latente durante boa parte do século XX e deslanchou após o início do processo de industrialização e urbanização.

O Protestantismo que interessa a esta investigação é o que aportou no Brasil oitocentista, como primeiro rebento da Reforma. Não se confunde com a própria Reforma porque não resumia à missão de colocar a Bíblia nas mãos do povo, para que a pudesse entender por si mesmo, estabelecendo a sede da autoridade religiosa na consciência do leitor e no próprio texto. Também são filhos do Pietismo, que procurava atenuar a excessiva ênfase doutrinária da ortodoxia, crendo que a fé tem por base uma experiência religiosa peculiar, com conteúdos subjetivos e existenciais (Amestoy, 2010, 16): “a vida cristã era mais importante do que fórmulas teológicas” (Escobar, 2015, 19).

O ambiente religioso originário desse Protestantismo nos Estados Unidos esteve marcado pelo denominacionalismo, onde as denominações interagiam, influenciando-se mutuamente. Além dos pontos supracitados, a principal característica compartilhada por essas linhas era o conversionismo, ou seja, a necessidade de um novo nascimento espiritual; conseqüentemente, são puritanas em seu comportamento, exigindo, umas mais que outras, o cumprimento de uma disciplina moral estrita “pelo negativismo dos costumes: caracterizada pelo negativismo dos costumes: não beber, não fumar, não

dançar” (Mendonça; Velásquez, 1990, 109); também estavam engajados em lutas sociais comuns: a liberdade religiosa, anti-alcoolismo, o antitabagismo, anti-escravismo. Como diferença há o batismo infantil, que colocava os batistas contra metodistas e presbiterianos; o governo da igreja que separa metodistas episcopais de batistas, presbiterianos e congregacionalistas; que criam em congregações autogovernadas; quanto à soteriologia, batistas e metodistas são arminianos, enquanto presbiterianos são calvinistas, e creem na predestinação.

Levando em conta a classificação acima, o Protestantismo brasileiro, pelo modo como foi constituído, é ainda mais difícil de configurar. Ele não nasceu, como nos Estados Unidos, de congregações inteiras transplantadas para o novo mundo, fugindo à perseguição religiosa na Inglaterra, e por isto mais propendentes a conservar suas características originais. No Brasil as primeiras congregações protestantes resultaram ou de iniciativas particulares (o casal Kelley), ou de missionários que trabalhavam isolados (Simonton, Spaulding, Kidder, etc.), dispendo de poucos recursos e com pouco ou nenhum contato com as agências ultramarinas de missionamento. Além disto, sofreram influência da religiosidade brasileira e de outras singularidades do contexto de inserção, que fez com que, com o passar do tempo, apresentassem distinções em relação àquele Protestantismo originário. Apesar de sua natureza anti-sincrética, por causa da ênfase doutrinária característica, não houve como evitar intercâmbio inter-denominacional. Como minorias insignificantes face a um Catolicismo hegemônico, estas denominações acabaram desenvolvendo um ambiente simbiótico, com ênfase menos denominacional; não faltando exemplos de ambientes compartilhados, como atestam os relatos dos primeiros missionários. O discurso anticatólico era seu maior vínculo:

São também anticatólicas, embora algumas, como a metodista, participem de projetos comuns com a Igreja Católica e mantenham, pelo menos em nível de cúpula, relações muito estreitas com bispos e autoridades católicas. Como ocorria no começo do século, o Catolicismo romano continua sendo visto como a besta do Apocalipse (Mendonça; Velásquez, 1990, 109).

Esta percepção pode levar a concluir que houvesse nesse ambiente religioso uma bipolarização simples entre protestantes e católicos. Da parte protestante é verdadeiro, mas da parte católica e secular, não. À época da inserção o ambiente ideológico era complexo, talvez mais do que nos dias atuais. A sociedade brasileira sofria diversas influências culturais e políticas vindas da Europa e dos Estados Unidos, o que nos permite concluir que, à parte do monopólio religioso institucionalizado do Catolicismo, o modo de entender esse Catolicismo variava muito de acordo com a diversidade político-ideológica da época: Galicalismo, Regalismo, Liberalismo, Ultramontanismo, etc. O Protestantismo certamente favoreceu-se deste ambiente ideológico plural e de outras transformações decorrentes da modernização do Brasil. Faz-se aqui um apanhado dos fatores que colaboraram para sua inserção.

Não será possível evitar completamente as repetições pela razão de estarem estes fenômenos sociais e históricos interligados, em se tratando do contexto políticoreligioso constituído antes da Constituição de 1891, que separou as esferas do Estado e da Igreja. Entretanto, não faço distinções arbitrárias; respeito a preponderância dos agentes à medida que se manifestam na história, conquanto saiba que é mesmo difícil separar o político do religioso, o ideológico do religioso, em uma sociedade que, ao tempo colonial e imperial, funcionava quase como uma teocracia.

Fatores Sociais

A origem norte-americana do Protestantismo tinha por contexto um denominacionalismo que colocava católicos e protestantes em situação de igualdade. O Brasil andava-se longe dessa realidade. Nesse país regia um Catolicismo hegemônico tri-secular, instalado em consórcio com o poder colonial, imposto pela força das armas e das leis, abrigo de assassinos e degredados, mas interdito a hereges, ou seja, protestantes e judeus (Freyre, 2001, 90).

Outra diferença era a mobilidade social. Enquanto nos Estados Unidos havia uma intensa mobilidade: primeiramente, pelas grandes ondas migratórias vindas da Europa; depois pela migração interna (a marcha para o Oeste); em terceiro lugar, pela abundância de oportunidades em igualdade de condições para todos (*american dream*). No Brasil colonial e imperial era quase impossível mudar de classe ou estamento. A sociedade americana, amoldada pelo capitalismo, tinha o trabalho e o mérito como principais meios de promoção social. A sociedade brasileira, plasmada pelo feudalismo tardio português (mais patrimonial do que feudal), era rígida, hierárquica, organizada em castas, cujo gradiente de classificação estava pré-determinado pelo fenótipo do indivíduo, por sua educação, por sua relação com a coroa e a burocracia metropolitanas, e pela quantidade de hectares e número de escravos que possuía.

Especialmente nas regiões onde a atividade econômica era mais intensa e lucrativa, imperava uma nobreza de terra, uma pequena fidalguia, que serviu de base para a primeira organização política brasileira: as capitanias hereditárias. A exploração dos recursos foi desde o início um empreendimento mercantilista, baseado em investimentos de ricas famílias portuguesas, porque a coroa não tinha recursos suficientes para explorar a terra (Freyre, 2001, 79 e 80). Foi assim que se instituiu no Brasil o patrimonialismo, baseado na distribuição de privilégios, aderidos ao exercício do domínio em nome do rei. Os fidalgos foram os instrumentos utilizados pela coroa portuguesa para organizar o Brasil de forma que produzisse rendas para o rei de Portugal e as cortes, por meio de pagamento de impostos (Faoro, 2012).

Completando este estamento de privilegiados, havia uma nobreza eclesiástica formada por bispos e abades, que atuava também na esfera política, conforme o padroado régio o estipulava. O governo da Igreja permaneceu nas mãos dos monarcas de Portugal e dos imperadores do Brasil durante a maior parte de sua história, de sorte que o Estado português tanto cobrava os impostos eclesiásticos como os administrava, sendo fonte pagadora do clero (Azzi, 1977, vol. II, 163). “Os bispos eram considerados

nobres vinculados à coroa real”, e não raro atuavam como administradores, “exercendo função supletiva de cargos públicos” (Azzi, 1977, vol. II, 172), em especial no governo das províncias, na ausência de seus titulares (*ibid.*, 167). Eles, portanto, faziam parte do estamento que comandava os destinos do mundo colonial.

Além desses privilegiados, e contrariando a decantada dicotomia senhor/escravo, ao redor gravitavam outros atores de menor envergadura:

A classe proprietária [...]: senhores de rendas advindas de imóveis, escravos, bancos, valores e créditos [...]; a classe lucrativa [...]: comerciantes, armadores, industriais, empresários agrícolas, banqueiros, financistas e profissionais liberais com vasta clientela [...]; a classe média abarca as camadas intermediárias do grupo de proprietários e especuladores e mais setores de expressão própria, a pequena burguesia antiga e a nova classe média dos empregados com *status* quase autônomo; [na base da pirâmide], os escravos, os *déclassés*, os pobres e os devedores (Souza, 1999, 340 e 341).

Estas categorias sociais, fixadas em um complexo sistema burocrata e escravocrata, ditado pela lei, pela religião e pelo sangue (Casimiro, 2006, 20-21), perdurarão também no Brasil Império, com a diferença de que no período imperial entra em cena uma nova casta: uma nobreza militar, nascida das revoluções que o Brasil enfrentou durante o período de regência, pela guerra do Paraguai e pela acomodação territorial da América do Sul. A república velha não trouxe grande alteração a esta estrutura, senão pela introdução de um baronato do café e da indústria. A posse de terras permaneceria como passaporte para a cidadania plena no Brasil. No império, só tinham direitos políticos, ou seja, podiam votar e ser votados, os cidadãos que possuíssem uma certa quantidade de terras agricultáveis (Gumbrecht, 2016, 30). A educação superior, outra forma de alterar os marcos pétreos de classe no Brasil, era precária e só acessível aos favorecidos por privilégio de nascimento, à exceção dos apadrinhados de poderosos (Bosi, 1992, 13), geralmente seus filhos ilegítimos. Em nenhum momento de sua história a mobilidade social no Brasil foi suficiente para romper a estrutura socioreligiosa hegemônica imposta pelo Estado-Igreja luso-brasileiro, de sorte que, tornar-se protestante no Brasil colonial era impossível, e no

imperial significava “perder sua posição” na sociedade (CCLA, 1917b, 25) e descer muitos degraus na escada social.

Não admira que os primeiros brasileiros convertidos ao Protestantismo tenham vivido numa província onde a influência da sociedade portuguesa era mais difusa e, por isso, menos efetiva, região não requisitada pelos interesses da coroa porque nunca se destacou como geratriz de grandes riquezas, não propícia à cana-de-açúcar e tampouco nelas jamais achados ouro ou pedras preciosas. Fosse porque fosse, já por pobreza em recursos naturais, já por estar longe das principais rotas comerciais, a província de São Paulo foi a primeira sede da inovação e da brasilidade, sendo a ocupação de seus habitantes o apresamento de bugres e a caça de minérios na hinterlândia brasileira,. Segundo Darcy Ribeiro, as entradas e bandeiras paulistas foram as criadoras da identidade nacional. Foi lá entre uma gente mestiça e subversiva às estruturas do feudalismo patrimonial português, que se moldou a matriz cultural da brasilidade (Ribeiro, 1995). Mais tarde, o local de fundação do partido republicano (1873), forte opositor de monarquistas e federalistas (Schimdt, 2015, 31); e sede de revoluções e do trabalho assalariado que ajudou a sepultar o escravismo. E, *last but not least*, foi lá que o Protestantismo histórico encontrou terra fértil para seu primeiro florescimento.

A lavoura do café foi a grande responsável por isto. Aa mobilidade social favorecida pelo ir e vir incessante de trabalhadores pobres e transumantes, vagueando de fazenda em fazenda, em busca de trabalho, na limpa e colheita do café; feita por estrangeiros e forasteiros, sem laços com a sociedade local, propiciou um missionamento que gerou os primeiros frutos. Como escreve Leonildo S. Campos citando A. G. Mendonça, o crescimento do Protestantismo histórico no Brasil “seguiu a rota do café” (Campos, 2017, 100; Mendonça; Velásquez, 1990, 103).

Mais tarde, o avanço da urbanização também corroborou para as transformações estruturais da sociedade brasileira. Com o advento da industrialização e o crescimento das cidades no último quartel do século XIX, a inserção do Protestantismo também

favoreceu-se pela mesma razão. As populações desenraizadas sempre são mais propensas a mudanças. Os novos territórios que surgem desse crescimento, por estarem ainda intocados por um Catolicismo institucionalizado, tornam-se terra fértil para a semeadura protestante. Ao aderir ao Protestantismo, os novos conversos nestas áreas encontram pouca resistência social.

Fatores Históricos

Sob este tópico vêm à lume acontecimentos históricos específicos que de alguma forma concorreram para a inserção do Protestantismo de Missão no Brasil. Obviamente, estes fatores não podem ser dissociados dos sociais, dos político-ideológicos ou dos religiosos, pois os acontecimentos-chave aqui descritos não surgiram por geração espontânea, mas foram despertados por certas ideias. Contudo, o destaque se justifica porque se quer identificar aqui são acontecimentos axiais e sua influência direta para gerar circunstâncias ambientais favoráveis à essa inserção, como por exemplo a criação de leis que favoreceram a liberdade religiosa, e tudo o que alterasse a conformidade social brasileira ao Catolicismo.

60

a. A presença protestante: pré-ocorrências axiais

Durante os primeiros séculos de existência do Brasil, o contato dos brasileiros com outras formas de culto foi sempre episódico. Desses episódios dois, embora efêmeros, foram mais alentados e merecem alusão.

Primeiro vieram os huguenotes franceses (século XVI), na fracassada tentativa de estabelecer na baía de Guanabara uma colônia francesa. Villegaignon e Jean de Léry, juntamente com alguns que os acompanharam, tentaram implantar o culto protestante no Rio de Janeiro. Sua chegada fez-se acompanhar daquilo que desde sempre foi uma marca protestante: o divisionismo teológico. Thomas Ewbank em seu livro *Vida no Brasil*, não se sabe a partir de que fontes (a obra foi escrita em meados do século XIX),

descreve as dissensões teológicas sobre o batismo e a santa ceia, que perturbaram a incipiente colônia francesa logo em seus primeiros dias, havendo um grupo mais tradicional nas práticas calvinistas e outro mais displicente, criando ambiente de contendas que só facilitou a retomada de suas benfeitorias pelos lusos (Ewbank, 1856, 81). Ao fim e ao cabo, o Calvinismo no Brasil virou um abortivo, embora já estivesse planejada uma leva de cerca de dez mil huguenotes franceses, prontos a virem da França colonizar o Brasil (Farra, 1960, 16).

Mais tarde, quando faltaram herdeiros à casa de Avis e o rei espanhol assumiu Portugal, os holandeses, em guerra com a Espanha, decidiram invadir o Brasil, estabelecendo-se em parte do nordeste, onde não tiveram dificuldade para expandir seus domínios e conquistar lealdades em quase toda a costa atlântica, porque na percepção dos brasileiros, o Brasil naquela época já estava sob domínio estrangeiro (Espanha). Os neerlandeses ficaram no Brasil por mais tempo do que os franceses, e, por isso, a princípio, tiveram sucesso em desconverter judeus e outros que viviam sob o jugo católico. Porém, assumindo Maurício de Nassau o governo do Nordeste neerlandês sua atitude tolerante e religiosamente descompromissado custou-lhe o desagrado de ministros calvinistas, que já estavam no Brasil há mais tempo e sonhavam com a expansão da fé reformada (Farra, 1960, 17). Daí, não se sabe se por inveja ou por intolerância, Nassau foi chamado à metrópole. Os portugueses, que neste meio tempo haviam reassumido as rédeas de seu país e do Brasil, vendo o momento como propício, contra-atacaram para trazer de volta à região as cores lusitanas. Expulsos os invasores, a repressão católica retornou e desconverteu os poucos calvinistas que sobreviveram, mais uma vez varrendo para longe do Brasil a fé protestante.

Esse Protestantismo incipiente não deixou marcas na sociedade brasileira. A maior prova é o fato de o território onde permaneceram por mais tempo, foi o que, posteriormente, mostrou-se mais resistente ao Protestantismo. Aí vociferava um “Catolicismo Medieval” (Farra, 1960, 102), com suas superstições e relíquias, fanatismo,

festas, ladainhas, autoflagelações e penitências e uma grande ignorância da Escritura, melhor dito, de qualquer escritura, haja vista o colossal contingente de analfabetos que ali sortia à espera de pregadores, homens santos, praticantes de algum tipo messianismo e/ou taumaturgia itinerante. Foi o Nordeste também onde primeiro manifestou-se o sentimento nativista e aguerrido contra os hereges. E daí em diante sempre houve figuras religiosas não-conformistas e revolucionárias que alimentavam as esperanças de um povo abandonado pelo governo central do Brasil.

Contrariamente a estes protestantismos, cujo efeito sobre a religiosidade brasileira foi quase nulo, houve um Protestantismo, que embora igualmente não-missionário, favoreceu enormemente a inserção do Protestantismo no Brasil por vias indiretas.

b. O Protestantismo de Imigração

O primeiro contato permanente dos brasileiros com uma cultura religiosa não católica começou a desenhar-se com a celebração do Tratado de Comércio e Navegação (1810), que abria os portos brasileiros ao comércio com o mundo, o qual foi celebrado com a Inglaterra (que dominava o comércio mundial à época). A sede do governo português estava temporariamente transferido para o Brasil desde 1808, devido à fuga do rei por ameaça da invasão napoleônica à Portugal. Este tratado dava aos britânicos o direito de terem capelas e liberdade para celebrarem seu culto em território brasileiro¹, o que significou uma mudança radical na política colonial de intolerância.

Em 1820 era inaugurado o primeiro templo Protestante no Brasil (Azzi, vol. II, 1985, 237). Quatro anos depois, o Protestantismo começa a provocar mudanças

¹ Houve tratados semelhantes na América espanhola. Por exemplo, em 1825, ano em que a Inglaterra finalmente reconheceu a independência de vários países latino-americanos, talvez até como entendimento prévio para que isto acontecesse, a Argentina e a Inglaterra firmaram um tratado de Livre Comércio que garantia também a liberdade de culto para que cidadãos britânicos pudessem, em seus lares e em igrejas (Duve, 2008, 228). O processo de abertura religiosa na Argentina sofreria ainda um retrocesso com a nova Constituição de 1826, que simplesmente ab-rogou as disposições anteriores, ratificando na Constituição de 1829 o Catolicismo como Igreja oficial do Estado (Duve, 2008, 229). Com o México ocorreu algo semelhante, foi protelado seu reconhecimento pela Inglaterra até o México assinar finalmente seu primeiro acordo em 1825, pelo qual garantia a liberdade religiosa, o qual, à semelhança da Argentina, foi revisado no ano seguinte e, hesitantemente, passou a garantir apenas o direito à liberdade religiosa em privado, nas residências dos britânicos (Cruz, 2011, 138-139).

estruturais na sociedade brasileira. Nesse tempo iniciaram-se as massivas imigrações alemãs para o Brasil, alentadas pela constituição imperial de 25 de março de 1824, que nesse ano proclamava a liberdade religiosa e proibia as perseguições por motivo religioso, embora ainda conservasse o Catolicismo como religião de Estado (Bastian, 1990, 82 e 83). Naquele ano chegavam a Nova Friburgo (RJ) e São Leopoldo (RS) os primeiros protestantes, totalizando 4.800 pessoas. Foram fundadas nestas localidades as primeiras igrejas luteranas (Hauck, vol. II/2, 1980, 239). E este número foi aumentando a cada ano até totalizar 61 congregações em 1864, a maior parte delas no meio rural, por serem agricultores seus frequentadores. Pastores ordenados havia poucos, alguns eram até agenciados pelo governo e recebiam seus salários pagos pelo erário público brasileiro (Hauck, vol. II/2, 1980, 239). A partir de 1861 a Sociedade Missionária de Basileia começou a enviar pastores para as províncias de Santa Catarina, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Minas Gerais (Hauck, vol. II/2, 1980, 240).

A vinda destes imigrantes não podia ser de nenhum modo dificultada, pois isto fazia parte de uma política de Estado, sob a chancela do selo imperial, motivada erroneamente por ideias racistas do século XIX (Telles, 2004, 26). A população brasileira era esmagadoramente negra e parda e havia nos meios ‘científicos’ daquele tempo a ideia prevalente de que a raça branca era geneticamente superior; e a inferioridade genômica podia ser ainda maior em se tratasse de populações miscigenadas como a brasileira (Telles, 2004, 29). Arthur Gobineau, cientista francês que visitava o Brasil à convite do imperador, deu o terrível veredito: o país desapareceria caso não fosse melhorado o patrimônio genético de sua população. Daí o esforço de tornar Brasil lugar atrativo aos imigrantes europeus, outorgando-lhes, além da cidadania, outros direitos, como a propriedade de terras e a liberdade religiosa.

Em 1848 ocorreu um grande surto migratório por causa da contrarrevolução na Alemanha. A repressão monarquista e conservadora cassou as liberdades individuais, fazendo com que milhares de liberais alemães buscassem refúgio no Brasil. Uma vez aí

esses lutariam por mais mudanças na legislação brasileira para a concessão de cidadania plena ao imigrante alemão, até então cidadão de segunda classe. Até 1871, entraram no sul do Brasil cerca de 300 mil imigrantes de origem alemã, a maior parte proveniente do norte do país, onde a população é predominantemente protestante (Bastian, 1990, 82 e 83).

Claro que um contingente destas proporções tornava premente adaptações legais e políticas na sociedade brasileira para recebê-los. Um bom exemplo dessas mudanças foi o casamento protestante. A princípio, a união protestante legalmente não existia, porque as leis brasileiras só reconheciam o casamento religioso católico. Conseqüentemente, um grande número de famílias alemãs vivia em concubinato, das quais, como uniões ilegítimas, provinha uma prole considerada bastarda, ou seja, sem direitos em caso de transmissão de legados. Sem falar do problema do preconceito dirigido contra essas famílias e crianças. Havia também as arbitrariedades de sacerdotes católicos que anulavam os casamentos protestantes, situação que provocou até uma legação do Império alemão ao Brasil (Reiley, 1984, 49). Face a isso, finalmente, o governo imperial expediu decreto que autorizava os pastores protestantes a realizarem casamentos com efeito civil em suas próprias congregações (Reiley, 1984, 49).

Outra contribuição do Protestantismo de imigração para o início das missões protestantes no Brasil foi tornar mais familiar o culto acatólico aos brasileiros que de todo o ignoravam. Esta familiarização pode ter se repetido ainda com mais intensidade no testemunho de muitos brasileiros quando chegavam a conviver com protestantes. A conversão do ex-padre José Manoel da Conceição, o primeiro pastor brasileiro, responsável pela conversão de muitas pessoas no interior de São Paulo à Igreja Presbiteriana, também ocorreu por este motivo. Como ele mesmo relata. Ele foi atraído ao Protestantismo pela forma de vida dos protestantes de imigração que conhecia. Esta familiarização inicial serviu para quebrar as barreiras que séculos de Catolicismo criaram às religiões não católicas (Hahn, 1989, 189).

A importância desses fatos para a inserção do Protestantismo no Brasil, não está, no número de conversões. Até porque esse Protestantismo étnico não faz proselitismo, que em seu caso ficava ainda mais impossibilitado pelas características exógenas da cultura e língua alemã em relação ao resto da sociedade brasileira. De sorte que sua importância decorreu de haver sido um dos vetores para a formação de uma conjuntura macropolítica favorável à diversidade religiosa, e a criação de dispositivos legais que garantia às minorias religiosas a liberdade para professarem a religião de seus antepassados (Braga; Grubb, 1932, 49).

c. O padroado régio na administração eclesiástica

Outro fator que favoreceu a inserção protestante foi um período de relações conturbadas entre o Catolicismo nacional e o governo imperial, produzido por disputas em torno do beneplácito do imperador, direito que esse possuía de homologar os decretos pontifícios, sem a qual não eram válidos no Brasil. Este direito colocou em choque várias forças ideológicas, numa disputa que acabou gerando a percepção geral de que o Estado e a Igreja tinham que se separar. Portanto, essa disputa em torno do padroado favoreceu o Protestantismo de duas maneiras. Desviou a atenção e as ações da hierarquia católica quando os primeiros missionários por lá aportavam; segundo, preparou o terreno para a criação do Estado laico.

O padroado régio era uma instituição antiquíssima que consistia em o governo eclesiástico ser exercido por autoridades seculares (Espanha e Portugal), por autorização papal, aos quais eram concedidos plenos direitos para nomeação e destituição de bispos e outras autoridades religiosas; para autorização e desautorização de funcionamento às ordens religiosas; para a determinação de cômmodos sacerdotais, e para dispor dos bens patrimoniais das ordens religiosas, caso viessem a ser extintas. Não havia nada de extravagante nisto. A Igreja Católica sempre andou de braços dados com o poder temporal e essa alternância de atribuições político-religiosas, ora nas mãos

da sé romana, ora nas mãos dos aliados, remontava aos tempos do imperador que fundou Constantinopla e deu-lhe o próprio nome.

No caso da concessão para o governo dos territórios da América, isso se explica pelas dificuldades da sé romana com os rumos da Reforma protestante na velha Europa e com a falta de meios e estrutura da Igreja, justamente no tempo em que o novo mundo era ‘descoberto’. Os reis de Portugal e Espanha eram seus principais aliados históricos desde a retomada da península Ibérica das mãos mulçumanas. Quando a voz dos reformadores se fez ouvir no centro-norte europeu e o poder religioso do papado começou a ser contestado, Espanha e Portugal tornaram-se baluartes da fé católica, conquistando-lhe novos súditos no Novo Mundo. Enfim, era muito conveniente ao Vaticano conceder a esses monarcas o título de “Grão-Mestre e Administrador da Ordem de Cristo, no Espiritual e no Temporal” (Azzi, vol. II, 1980, 167) e dar-lhes plenos poderes para o governo da Igreja (arrecadar dízimos, investir preladados, organizar ordens seculares e regulares, etc.) em um território que ainda não possuía estrutura eclesiástica consolidada (Azzi, vol. II, 1977, 163).

Assim, “coube a El Rei D. João III criar as primeiras paróquias do Brasil” (Azzi, vol. II, 1977, 166), bem como assalariar com a fazenda real os vigários do Brasil, que também eram funcionários públicos. Coube-lhe ainda criar o primeiro bispado do Brasil na cidade de Salvador, tão logo homologado por bula papal (Azzi, vol. II, 1977, 166).

Isto não significou, entretanto, que no Brasil as relações entre a coroa e o trono fossem destituídas de sobressaltos, embora historicamente, desde sua fundação como colônia, o Brasil tenha vivido eclesiasticamente administrado pelo rei de Portugal, através do padroado régio, o exercício desta função não ocorria tendo como prioridade a evangelização ou crescimento da Igreja Católica, mas os projetos coloniais. E a divergência aumentou com o passar dos anos. Primeiro com o regalismo pombalino, e, depois da independência, com o regalismo dos Pedros, sumamente daninho aos

interesses da Igreja, porquanto tenham agregado elementos ideológicos progressistas ao originário pragmatismo mercantilista dos reis portugueses.

Com efeito, o regalismo imperial começou a se desenhar quando a independência brasileira estava em processo, em 1824. O mon. Francisco Vidigal foi enviado à Roma para negociar com o Vaticano o reconhecimento do império do Brasil. Entre as reivindicações estava a conservação dos privilégios do padroado da coroa portuguesa (Azzi, 1992, 144). O emissário de D. Pedro I, ardilosamente, ameaçou a santa sé com o rompimento e a fundação de uma Igreja Católica brasileira, caso não fossem aceitas essas condições. O imperador não esquecia o fato de os bispos do Grão-Pará e do Maranhão terem se negado a aceitar a independência do Brasil, permanecendo fieis à coroa portuguesa durante a guerra da independência (Azzi, 1992, 144).

Estas medidas não foram tomadas sob inspiração anticatólica ou anticlerical, que, por exemplo, foi ingrediente comum na emancipação de muitas partes da América espanhola (Willems, 1967, 40). Elas foram perpetradas com o conhecimento e o beneplácito da sé romana, com a anuência dos bispos brasileiros e do núncio apostólico enviado para representar a cúria no Brasil. Em suma, permanecia vigendo a aliança do papado com as cabeças coroadas de Portugal e do Brasil.

Conforme o fim do século XIX se aproximava, na assim chamada era dos Pios, as prerrogativas imperiais ao governo da Igreja no Brasil e os da sé romana começaram a chocar-se. Diante das pretensões liberais de importantes políticos brasileiros (a que o imperador era até certo ponto simpático), em proporem uma completa laicização do Estado, mediante a secularização do registro civil, do casamento, da educação e dos cemitérios, Roma começava a mudar de opinião acerca das vantagens do padroado. Temia-se que se o padroado permanecesse livremente exercido pelo imperador, e as instituições governamentais mais tarde fossem transferidas para um Estado republicano e liberal, não só perderiam poder, como podiam ser privados de sua grei, seus clérigos, recursos e patrimônio, tal como era propósito daqueles que defendiam o Josefismo. O

temor não era infundado. Tudo isto já vinha ocorrendo na América espanhola. A outorga que tanto havia concorrido para a prosperidade da Igreja, agora era um estorvo. O confronto entre o poder curial e o imperial tornava-se cada vez mais inevitável.

Desde 1864, quando apareceu a encíclica *Quanta Cura* e o anexo *Syllabus*, escritos pelo papa Pio IX, o Catolicismo Romano entrava em confronto direto com o liberalismo e a maçonaria, que eram ideologicamente correlatos e politicamente muito influentes no Brasil. Não esquecer que o próprio imperador era irmão maçom e seu ardoroso defensor; e, além dele, várias outras figuras importantes da política brasileira que concorreram para transformar a assim chamada questão religiosa em uma disputa de proporção nacional e consequências duradouras.

Com efeito, o confronto entre a igreja e o estado em 1873 já vinha se antecipando de alguns anos pelo posicionamento de dois bispos, pioneiros na afirmação da autonomia da Igreja face ao Estado: D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia, e D. Antônio Viçoso, bispo de Mariana, Minas Gerais. Em 1847 D. Viçoso protestava contra as constantes interferências do governo provincial no seminário diocesano local (Azzi, vol. II, 1977, 185). D. Viçoso era terminantemente contrário ao regalismo e convicto ultramontano. Em 1854 ele insistia que era inadmissível que a assembleia legislativa fosse o “o bispo do mesmo bispo”, e a religião se tornasse “um ramo da administração civil” (Azzi, vol. II, 1977, 185).

O problema é que havia uma incompatibilidade entre o surto autoritário da sé romana e as prerrogativas de que estava investido o poder imperial desde antes da independência, pela outorga do padroado. O imperador e seus presidentes provinciais nada faziam que não já viesse sendo feito havia séculos, mas a sé romana parecia determinada a reaver a outorga concedida. O padroado produzia uma confusão legal entre as esferas religiosa e civil, criando uma incompatibilidade entre certos artigos do direito civil e penal do Império e o direito canônico da Igreja. Além disto, também gerava um enfraquecimento da autoridade eclesiástica, pois qualquer disposição ou

decisão das prelações e mesmo do papa, para ter validade, deveria ser sancionada pelo imperador. Em outras palavras, qualquer um, fosse pessoa física ou jurídica e integrasse a estrutura eclesial, se não estivesse de acordo com alguma decisão episcopal, poderia apelar ao imperador, caso se sentisse prejudicado (Lima, 2001, 128).

Não admira que o Romanismo forcejasse tanto para reaver o controle administrativo da Igreja. Mas cada nova investida da cúria nessa tentativa era percebida pelo imperador como uma afronta. Por séculos os monarcas portugueses foram detentores deste direito e o exerciam efetivamente, de sorte que a atitude do Vaticano e de seus prelados era interpretada pelos políticos liberais como agressão à soberania nacional. A Igreja Católica, portanto, tinha que se bater com dois inimigos poderosos: o imperador e os parlamentares liberais. Alguns documentos e decisões da cúria romana só piorava a já difícil relação entre o trono, o altar e o parlamento.

Em 1854, o papa Pio IX, na bula *Ineffabilis Deus*, proclamou o dogma da Imaculada Conceição de Maria. A ideia era até então razão de acirrada controvérsia dentro da própria Igreja Católica, mas, o papa, sem o auxílio de nenhum concílio, pôs-lhe fim, sendo por isto considerado o primeiro pontífice a criar sozinho um dogma (Gonzalez, vol. 9, 1991, 110). Para os liberais o papa exorbitava. O significado teológico desse dogma é coerente com os motivos que levaram os concílios a declarar Jesus como isento de pecado, pois preservar Maria da corrupção do pecado original era preservar também Jesus. Mas mesmo entre os que consideram teologicamente acertada a ideia, sua atitude foi considerada desnecessariamente autoritária:

Com a autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos santos apóstolos Pedro e Paulo, e a Nossa, anunciamos e definimos que (a doutrina da concepção imaculada da B. V. Maria) foi revelada por Deus e por isso deve ser criada firmemente e constantemente. Por isso, se alguém – o que Deus não permita! – se atrever a discordar internamente do que acabamos de definir, saiba que está deliberadamente (*proprio iudicio*) condenado, que naufragou na fé e abandonou a unidade da Igreja (...) se ousar externar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outra maneira externa, a sua discordância interna (Baraúna, 1998, 172).

Com isso, os jornais maçons intensificam os ataques a Igreja Católica, os quais culminariam com o artigo de um pastor protestante, no qual a devoção à Maria era condenada por não ter base bíblica (Torres, 1968, 118). A devoção à Virgem era muito forte no Brasil, portanto imagine-se a confusão. No calendário litúrgico era-lhe dedicado o mês de Maio e toda primeira sexta-feira de cada mês (Hauck, vol. II/2, 1980, 220).

Em seguida Pio publicou a encíclica *Quanta Cura* que se fazia acompanhar de um famigerado documento, o *Syllabus*, pelo qual eram condenadas 80 proposições liberais: a separação entre a Igreja e o Estado, liberdade de culto, liberdade de imprensa, escolas públicas sob a supervisão do Estado², etc. E, por fim, ultimando com chave dourada o quadro autoritário, em 1870, foi proclamada a infalibilidade papal (*ex cathedra*), num concílio em que se reuniram mais de 600 bispos, o Vaticano I (1869-1870). A encíclica *Pastor Aeternus*, que publicou a decisão, foi assinada por Pio IX.

Todas estas decisões ocorreram num tempo em que o poder papal se encontrava questionado, confrontado e até, em muitos aspectos, suprimido. Neste mesmo ano a cidade de Roma era anexada ao reino da Itália, tornando-se sua capital. A Itália unificada esperava desde 1861 pela anexação de Roma, que nunca chegava a ser concretizada pela presença das tropas de Napoleão III nos estados pontifícios. Com a queda de Roma chegava ao fim mais de mil anos de poder temporal do papa.

A proximidade cronológica entre a crise institucional da Igreja no Brasil e o surto absolutista do papado na Europa (como reação ao liberalismo pós-napoleônico) não é

² Algumas pérolas da encíclica papal que escandalizou o mundo liberal: “1) Sobre a tolerância (Art. 15): Não é lícito a qualquer abraçar e professar aquela religião que a luz de sua razão julgar verdadeira. O direito civil tem obrigação de reprimir por meio de sanção penal os violadores da religião católica, ainda que não o exija a tranquilidade pública. 2) Sobre o casamento (Art. 65 - 74): O matrimônio é um sacramento e não envolve contrato civil que possa dele separar-se. Só a Igreja, usando de um direito próprio, pode decretar impedimentos dirimentes: o poder civil não os pode anular. A forma do casamento católico é obrigatória sob pena de nulidade. A lei civil não pode decretar outra forma e considerar válidos os casamentos segundo ela celebrados. 3) Sobre a liberdade de crenças (Art. 77-79): A religião católica deve ser considerada religião do Estado, com exclusão de todas as outras. Os estrangeiros residentes em países católicos não devem gozar do livre e público exercício de seu culto. A liberdade dos cultos, o poder concedido a todos de manifestar clara e publicamente suas opiniões e pensamentos, produz corrupção dos costumes e do espírito. 4) Sobre o liberalismo (Art. 80): O Pontífice Romano não pode e não deve conciliar-se nem transigir com o progresso, com o liberalismo, com a civilização moderna”. (Pereira, 2008, 79).

mera coincidência. A “questão religiosa” se reveste de uma natureza que não é simples disputa administrativo-religiosa, pois possui uma dimensão religiosa e político-ideológica, desde que põe em confronto dois modos de ver a relação da Igreja-Estado: O Liberalismo e o Ultramontanismo, ou seja, dois modelos políticos, pós e pré-revolucionário (Revolução Francesa), respectivamente.

Em 1872, outro episódio irá contribuir para acirrar a contenda, desta vez envolvendo outros personagens. Tudo teve início com um discurso ao estilo maçônico, proferido pelo padre maçom Almeida Martins, por ocasião de uma festa em honra ao visconde de Rio Branco (Torres, 1968, 187), grão-mestre da Grande Oriente do Brasil (Lavradio). O referido padre foi advertido severamente por sua diocese, mas não aceitou a disciplina, publicando em seguida o mesmo discurso, sendo então suspenso pelo bispo do Rio de Janeiro, Pedro Maia de Lucena. Isto gerou uma situação de confronto entre a Igreja e a maçonaria, que, sem aceitar a suspensão do padre maçom, prorrompeu em reação violenta e generalizada contra a Igreja Católica, por meio de seus impressos, o que depois acabaria transbordando para o campo político, em virtude de a maçonaria ter muita influência nesse âmbito, e ainda contar com a atitude complacente do Imperador, também maçom.

A reação católica não se fez esperar. D. Vital, bispo de Olinda, que já em 1872 proibira a celebração de missas encomendadas pela maçonaria, no ano seguinte ao artigo que condenava a devoção mariana, faz ele mesmo celebrar uma missa em desagravo à Nossa Senhora, ordenando também aos padres maçons que abandonassem a maçonaria, dois deles suspendeu por desobedecerem. Depois ordenou às confrarias que fizessem o mesmo com os desobedientes sob sua jurisdição³; duas delas se recusaram e, como consequência, foram interditas (Mendonça; Velásquez, 1990, 70); essas, invocando os instrumentos legais *placet* e *exsequatur*, apelaram ao imperador, para

³ Para Saldanha Marinho, o bispo de Olinda com esta deliberação feriu frontalmente uma atribuição do imperador, “abusado do poder episcopal”, pelo que é citado pelo parlamentar, que era grão-mestre da Grande Oriente do Brasil (benedictinos), segundo quem “o bispo se atreveu a reviver bulas caducas, sem *placet* conhecido, nem aqui nem em Portugal” (Saldanha Marinho, 1873, 17 e 18).

que a decisão de D. Vital fosse submetida ao beneplácito do imperador, como determinava a lei⁴. A decisão imperial foi de que a resolução episcopal havia sido arbitrária, porque as bulas papais que condenavam a Maçonaria, ainda não haviam sido homologadas, portanto não tinham validade (Azzi, vol. II, 1977, 187). De maneira que, do ponto de vista estritamente legal, as ordens reclamantes estavam certas e o bispo errado. O conflito terminou com a prisão do bispo em 1874, sendo considerada sua atitude desobediência civil. D. Vital foi julgado e condenado a 4 anos de trabalhos forçados, mas a pena foi comutada para prisão simples, e, um ano depois, anulada pelo imperador, a pedido do próprio papa (Mendonça; Velásquez, 1990, 71 e 72).

No mesmo ano, D. Macedo Costa, bispo do Grão-Pará, emulando D. Vital, confrontou a maçonaria, proibiu aos padres serem maçons e ordenou as confrarias que expulsassem os padres desobedientes; três delas se recusaram e foram interditas. O governo novamente manda retirar o interdito. O prelado persiste na decisão, por isso também foi preso, julgado e condenado a igual sentença. Depois, a pedido do papa, a pena foi comutada e anulada pelo imperador (Mendonça; Velásquez, 1990, 72).

O desfecho final foi interpretado como uma vitória pela maçonaria, pois a decisão papal acabou suspendendo a interdição imposta pelos prelados (Lima, 2001, 130). Contudo, a verdade é que ambos os contendores perderam. A questão religiosa fez com que a maioria dos políticos concluísse que o poder religioso e o secular não já não podiam caminhar juntos, ainda que fossem consideradas aquelas áreas cinzentas em que as duas esferas se confundiam. Portanto, nem o poder religioso deveria descansar nas mãos do imperador, como defendia o regalismo, nem o poder político repousar nas mãos da Igreja, como defendia o clero ultramontano. A melhor opção parecia mesmo ser a laicização do Estado, e a cada esfera fosse dado seu próprio raio de ação.

⁴ O *placet* era um dispositivo jurídico inspirado na doutrina de Febrônio que defendia a submissão de decisão papal à aprovação dos bispos, que tanto podiam acolhê-la como recusá-la. *Lexicon. Dicionário Teológico Enciclopédico* (2010, 295). Cf. a citação de Saldanha Marinho sobre o texto constitucional de 1824 (art. 102, par. 14): “é livre o Imperador de conceder ou negar o beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas e quaisquer constituições eclesiásticas que não se opuserem à Constituição; e procedendo à aprovação da assembleia geral, se contiverem disposição geral” (Saldanha Marinho, 1873, 14).

Apesar dos fatos descritos terem tido grande importância histórica, a “questão religiosa” não pode ser compreendida unicamente por seu caráter episódico. A prisão dos bispos é somente o clímax de um confronto de forças que vinham medindo forças durante os anos no segundo império, também como reflexo do que ocorria na Europa. A partir de 1848 o papa Pio IX começa uma reação da igreja Católica face ao enfraquecimento do papado no campo político, tomando algumas atitudes autoritárias em total desacordo com o espírito liberal reinante. Ademais, o que as tornava ainda mais inaceitáveis, eram suas decisões pretenderem fazer tábula rasa da história, onde abundavam exemplos de maus prelados e papas, pelos quais muitos abusos tinham sido perpetrados, tornando implausível a pretensão à infalibilidade.

d. A liberdade de Imprensa

A liberdade com que as ideias de todo tipo circulavam no Brasil novecentista é impressionante se comparado ao que ocorria na Europa; e isso, seguramente contou entre os fatores fundamentais para a inserção do Protestantismo no Brasil. As polêmicas políticas entre liberais e conservadores, as religiosas de protestantes e maçons contra católicos, eram surpreendentes, no contexto de uma monarquia que tinha o Catolicismo como religião oficial. Ocorre que o Brasil se não era governado sob um regime parlamentarista *de jure*, pois o monarca brasileiro não só reinava como também governava (fazendo uso frequente de seu poder moderador); contudo, era-o *de facto*, pois havia no Brasil alternância de poder, liberdade de imprensa e religiosa.

Impressiona também o fato de a imprensa ser aí uma instituição muito recente. O Brasil, ao contrário dos outros países da América Latina e dos Estados Unidos, passou muitos anos de sua história colonial, por interdito régio, sem livros e sem poder produzi-los. Havia poucos prelos no país, e esses funcionavam sob rigorosa censura. Eram mormente encontrados entre religiosos e só aqueles necessários às práticas sacerdotais (Sodré, 2004, 11). Livros instrutivos ou educativos eram vistos com extrema

desconfiança, fosse da perspectiva religiosa, pois poderiam ser veículo de heresias; fosse do ponto de vista político, porque podiam difundir ideias sediciosas contra a coroa e o governo colonial.

E não era só uma questão preventiva contra as revoluções o que levava Portugal a reduzir sua principal colônia à mais atroz ignorância. Na própria metrópole – diferente dos outros países europeus bafejados pelo Iluminismo, retardou-se ao máximo a entrada dos lustros enciclopédicos, sem que incomodasse aos governantes o analfabetismo de sua população (Melo, 2003, 139). O Brasil era só um retrato de Portugal piorado. A precariedade do ensino e das ideias na metrópole só começou a ser vencida sob José II e de seu super ministro, o marquês de Pombal, ambos decididos a fazer Portugal ingressar na modernidade. Mas mesmo entre eles a modernização foi por medida. Em Portugal, já não havia Tribunal do Santo Ofício, mas a Real Mesa Censória controlava as publicações para evitar as ‘liberdades excessivas’; no Brasil, o controle era ainda mais rígido, o que se pode depreender pela devassa na biblioteca dos acusados de inconfidência em Vila Rica. Àquela época possuir um tomo de autor iluminista francês era crime político, pelo qual muitos foram condenados (Sodré, 2004, 12 e 13).

A publicação de jornais e livros no Brasil só começou a partir de 1808, com a chegada da família real ao Rio de Janeiro⁵. Primeiramente, porque o próprio governo agora precisava imprimir o diário oficial no Brasil, daí ter sido suspensa a interdição da imprensa. Em sua esteira surgiram os primeiros jornais, embora ainda fosse mantida a censura cautelar, a abertura dos portos dificultava muito sua atividade, pois os livros heréticos e sediciosos passaram a entrar no Brasil como contrabando (Sodré, 2004, 14). A Bíblia, até então proibida, começou a chegar às mãos dos nacionais por meio de

⁵ 14 anos após o começo da ocupação da América espanhola foi introduzida a imprensa, com a instalação de uma tipografia no México em 1533 (Melo, 2003, 69); entre os norte-americanos, 18 depois. No Brasil, entre o começo da ocupação do território e a fundação da Imprensa Régia, por decreto assinado por D. João VI em 13 de Maio de 1808, decorreram 276 anos (Melo, 2003, 71). Se pensarmos em imprensa livre, seria só em Setembro do ano da chegada de D. João VI que surgiria a Gazeta do Rio de Janeiro (Lima, 1978).

comerciantes e marinheiros ingleses. Entre 1804 e 1817 foram produzidas pela Sociedade Bíblica Britânica vinte mil cópias do Novo Testamento (Farra, 1960, 39).

Alguns redatores driblavam a censura real produzindo seus periódicos no exterior, como era o caso do *Correio Brasiliense*, publicado em Londres, cujo editorial era muito crítico à regência de D. João VI (Sodré, 2004, 21). O *Correio* conseguia chegar ao Brasil muito sofridamente, sofrendo picos de censura e, de tempos em tempos, exemplares eram mandados apreender pelo governo. O jornal funcionou até a proclamação da Independência, depois com a ampliação da liberdade de expressão e a proliferação de periódicos não fazia mais sentido falar do Brasil olhando-o de tão longe.

Além disto, depois da abertura promovida por D. João VI alguns artífices talentosos começaram a confeccionar seus próprios prelos, e as tipografias foram se tornando cada vez mais numerosas (Sodré, 2004, 35 e 36). A imprensa não existe sem a burguesia e sem o capitalismo (Sodré, 2004, 28), sendo as cidades o lugar onde teve início o hábito de se lerem periódicos. Apesar de o Brasil àquela época ainda estar a importar tudo o que podia ser produzido pela indústria, com a abertura dos portos às nações amigas e o consequente estímulo ao comércio, surgem as condições para o nascimento da imprensa: o florescimento da cidades.

Outro golpe sobre o controle da imprensa veio da própria metrópole; com a vitória da revolução liberal, a liberdade de imprensa ficou decidida pelas cortes. Com isso tornou-se difícil manter a censura no Brasil, ainda que fosse prática legal durante o governo de D. Pedro I (Sodré, 2004, 41). A decisão do monarca sofreria altos e baixos, durante a acomodação das forças que, unidas pela independência, naquele então separadas em lugares opostos da arena: liberais moderados (Antônio Diogo Feijó e Nicolau Campos Vergueiro) e liberais radicais (José Bonifácio de Andrade e Silva). Com os liberais centristas no poder, a liberdade de imprensa foi mantida *de jure*, mas não *de facto* (Sodré, 2004, 76). O imperador e as forças centristas acionavam novamente a censura e o controle da página impressa ao sabor de seus interesses, à medida que

fossem necessárias para conter os excessos de federalistas, decretando, de tempos em tempos, a interdição de periódicos (*Revérbero Constitucional Fluminense*) e prisão de jornalistas (Nunes, 2010, 48).

Durante a regência a censura branca permaneceu ativa, com Feijó como ministro da Justiça, os jornais mais exaltados foram fechados (*A matraca das farroupilhas, A malagueta, O tribuno do povo*), seus redatores presos. Foi criada legislação específica a ser utilizada pelos juízes na coação aos excessos (Nunes, 2010, 104). Nesse período foram decretadas instruções jurídicas visando coibir o abuso da liberdade de imprensa (Nunes, 2010, 105). Em suma, a imprensa realmente livre teria que esperar até o fim da regência.

É preciso ressaltar que esta censura não afetou a proliferação de Bíblias. Até porque Feijó era jansenista e reconhecia a importância da Escritura, de sorte que as Bíblias continuaram a entrar no país trazidas por comerciantes e marinheiros ingleses. Não existe um número preciso de quantas tenham entrado pelas mãos de um comerciante britânico chamado Thornton (Farra, 1960, 39); contudo, a penetração e implantação de congregações protestantes nas cidades costeiras do país indicam que o terreno tenha sido preparado antes. Em 1837 chegava ao Brasil o Rev. Daniel Kidder, pastor da Igreja Metodista e agente da Sociedade Bíblica Britânica. Passou aqui três anos vendendo Bíblias, encontrando boa receptividade na sociedade brasileira para seu trabalho, exceto, claro, da parte de clérigos e bispos (Farra, 1960, 40-45).

Quando D. Pedro II assumiu de fato o governo, uma de suas maiores realizações foi o ambiente democrático que se instalou no Brasil. Ele tinha à sua disposição diversos instrumentos constitucionais para reger autocraticamente o país: além do poder executivo, o poder moderador que lhe conferia o direito de nomear ministros e governadores, e dissolver o parlamento baixo (deputados) (Fausto, 1995, 179 e 180); também, a partir de uma lista tríplice, escolher os senadores vitalícios da república (Horbach, 2007, 216). Mas, usou estes recursos parcimoniosamente, preferindo governar com a colaboração dos mais capazes, promovendo a alternância no poder

entre os partidos conservador e liberal (Fausto, 1995, 180). Um dos elementos fundamentais para a constituição desse ambiente democrático foi a liberdade de imprensa, rigorosamente respeitada por ele, ainda que, com frequência, fosse alvo de jornais republicanos e pasquins satíricos, que ousavam chamá-lo de “Pedro Banana” (Schommer *et al.*, 2013, 8).

Durante toda a década de 1850 e 1860 o arranjo político apenas informalmente constitucionalista e praticado com astúcia pelo imperador, funcionou razoavelmente. Contudo, a partir de 1870, entraram no jogo político novos *players* (Fausto, 1995, 183), tornando limitada sua capacidade de manobra. Os militares vitoriosos na guerra do Paraguai, que, em finda a guerra, começaram a ingressar na política; os barões do café, cuja atividade econômica detinha a maior parte da pauta de exportação brasileira e estavam ansiosos por um federalismo que desse mais autonomia ao estado de São Paulo, principal zona cafeeira; uma burguesia urbana, abastada e desejosa de participar das decisões políticas.

Com uma sociedade formada por 80% de analfabetos (considerando apenas a população masculina) (Carvalho, 2002, 39), e em face da falta de outros meios de comunicação, como rádio e televisão, só inventados no século XX, pode-se ter a equívoca impressão de que a imprensa no século XIX não fosse importante. Mas, justamente por faltarem estes outros meios é que ela era a única a cumprir um papel social e informativo. O problema do analfabetismo era solucionado por leituras coletivas (Silva, 2009, 68), que ocorriam sob a direção de um leitor. Muitas congregações protestantes funcionavam desta forma, sem pregador e com um leitor a fazer de pregador, lendo panfletos e periódicos para uma assistência de crentes e interessados.

E esta metodologia não servia apenas para confirmar a fé dos já convertidos. A página impressa foi a responsável direta pelo surgimento de congregações inteiras, como faz ver o relato de Zachary C. Taylor, colportor e pastor batista, que mediante relações amistosas com o governador do estado do Piauí e atendendo a sua solicitação,

forneceu Bíblias e folhetos com porções da Bíblia para serem distribuídos em algumas cidades do estado. Em uma delas, Corrente, quando os missionários chegaram, por volta de 1920, encontraram uma congregação formada e organizada, fruto do trabalho silencioso da página impressa (Farra, 1960, 100).

A partir do início da década de 1870 intensifica-se o debate ideológico; diversos temas frequentavam o espaço público. A abolição da escravatura era um desses assuntos. Os protestantes de missão estavam entre os principais debatedores. Eduardo Carlos Pereira também colocou sua pena à serviço da nobre missão de dar combate à escravidão. Um opúsculo publicado por ele em 1886 (às vésperas da abolição), infelizmente sem um prefácio que melhor precisasse o tempo e os motivos de sua redação, é testemunha do entusiasmo com que o tema era por eles abraçado (Pereira, 1886). Outro material de cunho similar é de outro ministro presbiteriano, James T. Houston, da igreja presbiteriana sediada no Rio de Janeiro (Houston, 1884). Os argumentos são parecidos aos de seu companheiro paulista. São baseados em uma comparação entre a suave escravidão dos israelitas (enquanto cativos de amos israelitas), que aparece nas páginas do Antigo Testamento, e cruenta escravidão à brasileira.

Sem levar em conta os folhetos e panfletos e periódicos bissextos de tiragem limitada e com poucas edições, o primeiro grande periódico protestante foi o presbiteriano *Imprensa Evangélica*, fundado em 1864 por Ashbel G. Simonton (Silva; Stamatto, 2003, 62), cujas publicações se prolongaram até 1892, portanto, por 28 anos. O *Imprensa Evangélica* foi vítima de fogo-amigo; seu prelo silenciou por deliberação dos próprios proprietários, como reflexo da disputa interna entre missionários estrangeiros e os pastores nacionais (Mendonça, 2005, 54). Os missionários mandaram-no fechar por servir à facção dos pastores para criticar a opção missiológica dos missionários, propondo em seu lugar outra estratégia, mais compatível com a realidade brasileira. Aqui a incrível situação de autocensura protestante, prática que tanto criticavam, mas que, de repente, tornou-se lúdica por silenciar o oponente.

O *Imprensa Evangélica* desempenhou função-chave no debate acerca da liberdade religiosa, unindo-se ao coro de republicanos, maçons e positivistas que bradavam contra aquela aberração brasileira: uma constituição que fazia discriminação religiosa. O contexto era o processo de romanização do Catolicismo brasileiro, as encíclicas autoritárias de Pio IX (o *Syllabus*) e o confronto dos bispos com o Imperador (a questão religiosa). A Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro era de onde se originavam seus principais articulistas, os quais apresentavam um nível incrível de articulação com a sociedade civil, levando-se em conta o número reduzido de protestantes naquele tempo.

e. O Progresso Material das Nações Protestantes

As elites da América Latina, a partir da independência desses países, começaram a desviar o olhar de seu passado ibérico e católico, vendo na Inglaterra e nos Estados Unidos um modelo mais adequado às suas aspirações desenvolvimentistas. O contraste entre as duas sociedades era abissal. Lá, “ferrovias, urbanização, industrialização, saúde pública, rápida acumulação de capital”. Aqui, latifúndios, exportação de produtos primários, e a conseqüente dependência econômica em relação aos compradores (Burns, 1980b, 7). A estrutura econômica tinha que mudar para que o Brasil se modernizasse, e tudo indicava que isso dependia de uma transformação sociorreligiosa.

Os pastores protestantes usavam largamente este argumento para convencer seus interlocutores de que o Protestantismo era a melhor opção religiosa para a nação. O pastor e missionário batista Zachary C. Taylor, desassombradamente, comparava os países protestantes com os católicos e encontrava, sem exceção, o progresso material com os primeiros e a miséria e o atraso com os segundos (Burns, 1980b, 7).

Com o despontar dos Estados Unidos como potência regional, a partir da segunda metade do século XIX, a elite brasileira ganhou um modelo pelo qual se nortear quando buscavam o desenvolvimento do Brasil. O Estado americano era também nação nova, mas que já se igualava à velha Europa. Seguramente havia muito o que aprender com

ele: o constitucionalismo, a abolição da escravatura, o livre comércio, a educação pública, a igualdade formal perante a lei, a iniciativa privada, o individualismo (Burns, 1980b, 8), o mercado livre (O'Brien, 1999, 14). A democracia americana era uma demonstração prática de que o sistema republicano era o melhor regime político. As instituições democráticas e liberais, funcionando em um Estado laico, eram as mais aptas à impulsão do Brasil para longe do atraso e do subdesenvolvimento.

A maior parte das constituições dos países da América Latina, promulgadas por esse tempo, eram cópias da constituição norte-americana (1787), seguindo seus ideais liberais e os da França revolucionária (Deiros, 1992, 445). O nome oficial da república brasileira em seus primeiros tempos, Estados Unidos do Brasil, já por si revela qual o tipo de federalismo em vigência, ou seja, com autonomia provincial. Enfim, fosse política, fosse economicamente, era flagrante a desvantagem na comparação entre as republiquetas latino-americanas de tradição católica e a grande república americana, protestante e anglo-saxônica.

A liberdade, o livre pensamento, “o individualismo soberano”, estimulados pelo denominacionalismo também chamava a atenção de nossos políticos liberais. Muitos deles não se acanhavam em declarar em altissonante e bom som sobre a necessidade de o Brasil ganhar “uma nova alma”, mais semelhante a de seu grande irmão do Norte. Era o caso de Aureliano Tavares Bastos, também conhecido como o apóstolo do progresso, a esse respeito dizia: que “graças à Reforma os Estados Unidos foram impregnados com a moralidade, a operosidade, a inteligência, a perseverança, a consciência da dignidade humana e o sentido pessoal de liberdade” (Motta, 2009, 166). O maior dentre os oradores brasileiros, Rui Barbosa, o Águia de Haia, comentaria: “à União Americana toca aqui em especial o papel de exemplo. Em parte alguma é tão ilimitadamente real a emancipação religiosa; (...) não há, no mundo inteiro, um país onde tão ativa, tão intensa e tão universalizada seja a fé” (Doellinger, 1877, 261-262), sem que tenha sido necessária a instituição de uma religião oficial para estimulá-la.

Contudo, o crescimento material norte-americano não resultava apenas de uma adequação da estrutura político-econômica ao capitalismo; toda a estrutura societária estava-lhe adaptada, inclusive a religiosa, o que reforçava a ideia de que o Protestantismo era mais racional e mais progressista do que o Catolicismo. Com isto aumentou ainda mais o abismo ideológico entre as vanguardas liberais e a igreja do *Syllabus* e do decreto da infalibilidade papal. Setores ultramontanos da igreja, ligados a Roma, foram mais do que nunca vistos como ultrapassados. Enquanto os primeiros clubes republicanos fundados a partir de 1870 faziam propostas inovadoras; a Igreja Católica permanecia monárquica, absolutista e socialmente retrógrada.

f. As Escolas Protestantes

A conclusão de muitos naquela época era de que as escolas herdadas aos jesuítas, com suas aulas de religião, gramática, retórica e outras humanidades (Contrim, 1991, 259), não se prestavam ao desenvolvimento do Brasil. Eram boas para formar políticos, advogados e clérigos, mas péssima para formar engenheiros e administradores, e, tendo em vista a urgente necessidade de industrialização da economia brasileira, eram necessárias escolas que formassem profissionais das carreiras tecnológicas.

Além disto, a filosofia da educação dos jesuítas era antes de tudo religiosa e seu fundamento era uma síntese tomista (Bastian *et al.*, 1995, 16) e, portanto, inspirada em Aristóteles. Ou seja, servia precipuamente ao propósito de justificar o *status quo* social, garantindo a continuidade da estrutura hierárquica do feudalismo tardio brasileiro; apresentando-a mesmo como uma ordem natural das coisas (Aristóteles) e ao mesmo tempo contando com determinação divina (Catolicismo). Ocorre que a sociedade brasileira estava em mutação devido à crescente urbanização e este processo fortalecia uma burguesia nascente que buscava seu espaço político. A escola jesuíta que seus filhos frequentavam era-lhes um grande óbice a este propósito, já que não defendia em suas práticas educacionais os valores que podiam corroborar com a mobilidade social por

meio do trabalho, mérito, etc.; pelo contrário, a escola dos Jesuítas favorecia apenas a manutenção do *status quo*, pondo em relevo a obediência, a repetição e a religião. Em suma, era uma escola conservadora e autoritária (Azevedo, 1958, 594) e à nova burguesia urbana que anelava a ascensão social não interessava uma escola assim.

A escola positivista implantada no Brasil, por iniciativa do imperador, não mudou muita coisa. O Colégio D. Pedro II (nível secundário) e a Escola Politécnica do Rio de Janeiro (nível superior), não foram suficientes para suprir a grande lacuna educacional, responsável pelo atraso industrial do Brasil. Embora o país desse passos largos rumo ao progresso, como se pode observar pela expansão de sua malha ferroviária, que cresceu de, aproximadamente. 800 milhas em 1874 para 6.000 milhas em 1879 (Burns, 1980b, 201), essa expansão só ocorreu porque engenheiros estrangeiros (primeiro ingleses e depois americanos) atuavam no país. O sistema educacional brasileiro não dava conta de formar um número tão grande de profissionais das áreas tecnológicas. O mesmo pode ser dito das áreas industrial e financeira. A criação de indústrias, a importação de máquinas, o surgimento de novas instituições financeiras, saltaram de 175 em 1875 para mais de seiscentas em 1890 (Burns, 1980a, 199). As comunicações também se expandiam, com a criação de periódicos, e a proliferação de linhas telegráficas cortando o país de ponta a ponta.

Enquanto isto os jornais da época alertavam aos leitores sobre às fragilidades do ensino ministrado por religiosos, e nas escolas públicas herdadas deles, pois, embora não estivessem mais nas mãos dos bispos⁶, ainda era doutrina católica e filosofia aristotélica *o que* se ensinava, e o método da repetição *como* se ensinava; enfim, ensino para a vida contemplativa e não para a vida ativa e industriosa.

Nas escolas americanas fundadas pelos protestantes as metodologias eram mais modernas e afinadas com o ideário liberal, seguindo os métodos de Pestalozzi e Herbart

⁶ Dizia o apêndice das Constituições Sinodais da Bahia em 1853: “A doutrina cristã é uma das partes principais que entra na obrigação dos professores de primeiras letras” [e] “os senhores bispos nem dão licença para se ensinarem as primeiras letras nem tem inspeção sobre as escolas” (Hauck, vol. II/2, 1980, 205).

(Silva, 2015, 196); com ênfase nas artes práticas tratando de ensinar seus alunos a usar as mãos em algum tipo de ofício – *manual training*, com o fito de “preparar o aluno para a vida prática” (Silva, 2015, 197). A metodologia das escolas norte-americanas chocava-se frontalmente com a cultura latina que era direcionada para o estudo das leis, das belas-letas, da teologia, e que desde sempre era preconceituosa acerca de trabalhos manuais, considerados inferiores e dignos apenas de escravos e artesãos das classes mais baixas. A escola americana procurava implantar os valores da autonomia, do trabalho, cobrando de seus alunos 12 horas semanais de artes manuais para meninos e meninas. E visando esse preparo para a vida, além da marcenaria já oferecido para meninos e rapazes, oferecia também treinamento em todas as artes industriais; enquanto às moças, preparavam-se no domínio das artes domésticas (Silva, 2015, 197).

Em artigo datando de 14 de julho de 1883 o redator da Gazeta de Notícias fazia as seguintes considerações sobre o ensino da Companhia de Jesus:

Um dos maiores crimes para o jesuíta é pensar; é o terceiro erro condenado pelo *Syllabus* pontifical. Ai do que pensa, porque raciocinando pode alguém encontrar a verdade no seu caminho, e se esse alguém for do clero, por certo resultará em desviar-se da fé que até então professava. É saiba para responder nos exames, mas que saiba sem ter pensado. Todo o método de ensino eclesiástico era mero cultivo da memória (Azzi, 1992, 89).

Neste cenário de atraso educacional a educação protestante era uma opção real. Quando as primeiras escolas americanas foram fundadas, a elas acorreram as elites para que fosse reservado aos seus filhos um lugar especial no futuro. Não havia interesse na religião dos mantenedores dessas escolas; o que buscavam era o conhecimento, a tecnologia das nações líderes do mundo. Diante da necessidade imperiosa de modernização, uma educação com ênfase religiosa não era nada mais que estorvo, daí a luta dos liberais para secularizar e estatizar a educação. Enquanto isto não acontecia, sob as acerba crítica do clero ultramontano ao ensino público e laico, reprochado de “ateu e ímpio” (Torres, 1968, 87), as escolas protestantes eram a única opção para solucionar o problema brasileiro.

É fácil perceber a euforia da burguesia em relação a estas novas perspectivas educacionais por um artigo da Gazeta de Piracicaba, alusivo aos exames finais das moças do Colégio Piracicabano metodista:

Numa das salas do edifício e com grande concorrência de famílias e dos mais distintos cavalheiros de nossa sociedade, foram examinadas as alunas em diversas matérias, como sejam: Português, Francês, Inglês, aritmética, álgebra, história e retórica. O adiantamento que todas mostraram naquelas disciplinas chegou a surpreender muitas pessoas que estavam presentes. Não trepidamos em afirmar que é um dos melhores estabelecimentos de ensino do estado de São Paulo (Mendonça, 1995, 113 e 114).

Pelo motivo acima – a falta de interesse pela religião protestante, os frutos missiológicos destas escolas, não foram imediatos nem muito notáveis. Porém, sem dúvida, colaboraram e muito, ainda que indiretamente, para a introdução e a consolidação do Protestantismo no Brasil. Não tanto pela conversão dos estudantes, os filhos de uma elite tradicionalmente católica, mas pelo preparo de ministros, de missionários e professores, cujo trabalho deu consubstancialidade ao Protestantismo, transformando-o num grupo pequeno, mas combativo e respeitado pela qualidade de seus membros e ministros, o que muito concorreu para a superação do preconceito.

Os metodistas e presbiterianos foram os primeiros a se dedicarem à fundação de escolas, a princípio secundárias, e depois seminários. Os metodistas, através da professora Martha H. Watts, fundaram em 1881, o Colégio Piracicabano, já mencionado, escola dedicada à educação de moças, o que era uma novidade num país onde as mulheres conheciam apenas as prendas domésticas. O Colégio de Piracicaba, hoje Unimep, foi considerado tão revolucionário à época que foi chamado de “a mãe da reforma da instrução pública no estado de São Paulo” (CCLA, 2017b, 130), pois seu sistema educacional foi endossado por Prudente de Moraes, o primeiro presidente civil do Brasil (Farra, 1960, 76). Oito anos depois, em Juiz de Fora, Minas Gerais, seriam instalados o Granbery College e o Colégio Mineiro (Farra, 1960, 58). Até o início do século XX, outras escolas seriam fundadas em todo país: Escola Evangélica de Botucatu-SP (1886); Escola Americana de Curitiba (1892); Colégio Internacional de

Campinas (1893); Instituto Gammon, Lavras-MG (1895) (Calvani, 2009, 56), que teve seu curso Agronomia reconhecido pelo governo estadual (CCLA, 1917b, 130).

Os presbiterianos inauguram em 1867 o primeiro seminário protestante nacional. Os presbiterianos do Norte fundaram em 1870, em São Paulo, o Colégio Americano, mais tarde Mackenzie, responsável pela educação da liderança política e administrativa do estado de São Paulo; e o Colégio Morton. Os presbiterianos do Sul construíram em Campinas a Escola Internacional (1873). A influência do Mackenzie não se exerceu apenas sobre os alunos que aí estudaram, mas também sobre todo o sistema público paulista, pois, seu diretor, Horace Lane foi “consultor educacional do governo” e foi (juntamente com miss Márcia Browne e mais quatro professoras do Mackenzie) nomeado “para o serviço público do Estado de São Paulo, por lei especial, para orientar o ensino primário e normal” (Silva, 2015, 221).

Os batistas vieram em seguida, fundando um seminário em 1902, junto com sua primeira escola fundamental, Colégio Americano Gilreath, aberta ao público externo. Em 1907 fundaram outro seminário conjugado a uma escola normal no Rio de Janeiro, Rio Baptist College and Seminary, mais tarde atendendo ao objetivo primordial de preparar os professores para atuarem nas escolas paróquias que vinham sendo fundadas: Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Campos, Belo Horizonte, Recife, Vitória (Farra, 1960, 77). Estas escolas cresceram e muitas delas permanecem até hoje, oferecendo serviços educacionais até o ensino médio.

O objetivo inicial dos protestantes de missão ao criar estas escolas era vencer a barreira cultural criada por de trezentos e tantos anos de Catolicismo, ou seja, “moldar, em longo prazo uma nova sociedade, formando pessoas, cujos valores fossem influenciados pela cultura anglo-saxã” (Calvani, 2009, 57), o que incluía “liberdade de consciência e de religião, livre comércio e ideais de progresso” (Calvani, 2009, 57) e operosidade. Não admira esse projeto educacional ter sido abraçado com tanto entusiasmo pelos liberais que ansiavam ver o Brasil liberto de sua herança colonial. Para

eles a educação protestante foi um dos fatores que levaram os Estados Unidos a se ombrear com a Europa em poucos anos. Os políticos brasileiros queriam repetir isso no Brasil, esperando obter os mesmos resultados (Mesquida, 1994).

A contribuição destes fatores históricos para a penetração do Protestantismo de Missão no Brasil é por si evidente. A “questão religiosa” abriu espaço para que os protestantes recém-chegados pudessem trabalhar sem suscitar tanta resistência, uma vez que seus inimigos naturais, os prelados católicos, estavam concentrados em outra frente de combate, no enfrentamento com o regalismo e do liberalismo. A contribuição do Protestantismo de Imigração foi o abrandamento do Catolicismo cultural, tornando a população mais afeita à presença de não católicos; e além disto, porque sua presença no Brasil forçou o Estado a dar início à descatalização das estruturas sócio-políticas brasileiras, primeiramente com o edito da liberdade religiosa, depois com a secularização da educação, do casamento, do registro civil e dos cemitérios. A liberdade religiosa e de imprensa vieram coroar os fatores históricos fundamentais por terem aberto às portas do Brasil à literatura evangélica, responsável por boa parte da conversão de nacionais. O progresso material das nações protestantes teve o mérito de, senão predispor a população ao Protestantismo, pelo menos produzir um reconhecimento de suas qualidades morais. Por último, as escolas protestantes exerceram uma influência semelhante a do Protestantismo de Imigração, ou seja, a familiarização com o culto protestante e a percepção que a educação religiosa católica já estava ultrapassada.

Tudo o que aconteceu, entretanto, não o teria não fora a colaboração do ideário político liberal, que durante todo o século XIX lutou para extinguir ou afastar a influência da hierarquia católica da estrutura político-administrativa do país, o que passa a ser estudado no próximo tópico.

Fatores Político-ideológicos

O Protestantismo que aporta no Brasil no século XIX não vem apenas movido pelo desejo de pregar o evangelho, contava também com uma motivação ideológica, por crer-se um projeto civilizatório, que o conceito de “destino manifesto”⁷ resumia. Ou seja, o ideário de compartilhar os benefícios da civilização norte-americana com os menos afortunados, entre os quais se encontrava o Brasil⁸, imerso ainda em estruturas sociais ultrapassadas e decadentes, que olhava para o passado, atado pelas cadeias do Catolicismo a um medievalismo tardio, obstáculo para seu desenvolvimento. Vinham animados pelas vitórias alcançadas no campo da liberdade religiosa, onde haviam conseguido o amparo legal para o exercício de seu direito de cultuar e expressar sua fé; também estavam motivados por sonhadas reformas sociais e culturais dos movimentos reformistas de 1840:

As lutas sociais em favor da abolição da escravidão, a luta contra a pobreza, a emancipação da mulher, o reformismo operário contrário aos monopólios e às corporações, a abolição da pena capital, junto à defesa da liberdade religiosa, a secularização do registro civil, do matrimônio civil, dos cemitérios e, sobretudo, a extensão massiva da educação popular e a modernização das práticas educacionais mediante a introdução de correntes pedagógicas inovadoras (Amestoy, 2010, 19).

A bagagem ideológica desses protestantes era música aos ouvidos dos setores mais vanguardistas da política brasileira, pois havia entre eles muitos pontos em comum. Estas ideologias progressistas desempenhariam, portanto, um papel fundamental na

⁷ “O destino manifesto” era parte importante da ideologia civil-religiosa norte-americana. Tratava-se da ideia de que a América estava destinada pela Providência a um protagonismo no cenário mundial. Esta ideologia nasceu primeiro de motivos religiosos, sendo as treze colônias originais uma espécie de Terra Prometida para os que fugiam da perseguição religiosa na Inglaterra e outras partes da Europa. Seguiu-se daí a associação das promessas aos israelitas de serem a cabeça das nações ao próprio papel dos Estados Unidos no cenário mundial. O crescimento espantoso da América no século XIX reforçava esta ideia, sendo-lhe atribuído como causa a religião protestante. (Mountjoy, 2009, 9 e 10).

⁸ “O Brasil chegou a 1890 com renda per capita de US\$ 794, enquanto a Argentina, em geral pessimamente governada no século XIX, apresentava US\$ 2.152 e os Estados Unidos, US\$ 3.392. Nem a comparação é injusta, nem poderia alegar o último Bragança a governar a América Portuguesa ter recebido herança maldita, pois, em 1820, seu avô, Dom João VI, mandava num país com renda per capita de US\$ 646, enquanto James Monroe, na mesma data, presidia uma economia capaz de gerar US\$ 1.257 por habitante/ano. Tivesse apenas acompanhado o ritmo de crescimento do irmão do Norte, o Brasil deveria ter PIB duas vezes maior que o apresentado no final do período monárquico”. (Schommer, 2013, 7).

recepção do Protestantismo, inspirando leis liberais que ao longo da segunda metade do século XIX foram desalojando a Igreja Católica de seu lugar privilegiado e preparando o terreno para a completa laicização do Estado.

a. Os Liberalismos

O Liberalismo brasileiro é antes de tudo filho do Iluminismo, daí se explica a boa acolhida aos protestantes, formando com ele uma aliança que foi decisiva para o enfraquecimento da resistência católica. Na encíclica *Quanta Cura* e o no *Syllabus* o papa Pio IX já denunciava a profana aliança do Liberalismo radical com “as dissidências religiosas” (Bastian, 2007, 456) que almejavam retirar das mãos do Catolicismo a determinação espiritual da América Latina.

O liberalismo brasileiro, contudo, não foi um bloco político monolítico. Jean Pierre Bastian argumenta que havia pelo menos dois grandes liberalismos. Um oligárquico que media forças com as oligarquias mais antigas, que no passado haviam dominado incontestes o panorama político; e uma ala mais radical que defendia a completa subversão das estruturas societárias coloniais (Bastian, 2007, 456), defendendo o fim da monarquia, a laicização do Estado e o conseqüente alijamento da Igreja Católica da esfera civil, teses essas rejeitadas pelos moderados, que queriam apenas conciliar o velho com o novo.

No Brasil, na primeira fase do segundo império, até o início da década de 1870, prevaleceu um sistema bipartidário, promovido pelos dois liberalismos citados, que porfiavam quanto ao melhor modelo para organizar do Estado brasileiro. Os liberais mais radicais (Diogo Feijó e Campos Vergueiro) propunham um modelo federalista, ou seja, o compartilhamento de poder com as elites locais, com cessão de maior autonomia às províncias. Seus defensores eram paulistas e estavam desejosos de se livrarem da tutela do Rio de Janeiro, capital imperial. O modelo dos moderados, tendo à frente José Bonifácio, que era centralista e defendia a necessidade de se incluir as populações

indígenas e negras na vida nacional, algo que seria possível por meio de um poder central forte (Nunes, 2010, 47).

Além destes pontos básicos, estes dois partidos não tinham muito conteúdo ideológico, sendo marcados pelo personalismo.. A maior diferença entre eles talvez fosse o fato de o grupo de Feijó tivesse por meta a modificação do sistema centralista da Constituição de 1823, enquanto os demais defendiam que nada fosse alterado. Ambos podem ser classificados como liberais moderados, os primeiros eram progressistas e os segundos, conservadores.

O Liberalismo da segunda metade do século XIX em diante, sofre uma mutação, mais especialmente a partir de 1873, quando o partido republicano lança o seu famoso manifesto. Estará dividido em três grandes facções: os liberais históricos, progressistas e radicais, unidos em 1864 em uma liga, chamada Liga Progressista, cujos principais líderes eram Nabuco de Araújo, José Antônio Saraiva, Zacarias de Góis e Vasconcelos⁹ e Silveira da Mota. Essa Liga Progressista teve vida curta (1864 - 68), terminando por cindir-se. Os progressistas e liberais históricos, em 1868, formam o novo Partido Liberal, que entre outras coisas defendia a criação de uma monarquia constitucional, tal como aquela que funciona ainda hoje no sistema político inglês. Os liberais radicais se transformam em 1873 no Partido Republicano, que reúne elementos originários de Itu, São Paulo, berço do republicanismo paulista; e de Recife, berço da revolução praieira, os primeiros republicanos brasileiros. Obviamente à medida que os Estados Unidos aumentavam sua influência política e poderio econômico, a proposta republicana ganhava mais substância e plausibilidade, por esse regime político ser visto como o segredo do progresso dos americanos.

Entre os liberais moderados, nos primeiros anos de governo de D. Pedro II, como bons legatários de Pombal, eram defensores da doutrina regalista. Não desejando,

⁹ O senador Zacarias de Góis era católico convicto e foi o defensor das causas de D. Vital e D. Macedo Costa perante o Supremo Tribunal de Justiça. “E esteve sempre em defesa da doutrina da Igreja quer no campo jurídico quer no campo legislativo” (Hauck, vol. II/2, 1980, 230). O perfil ideológico desse liberal é uma pequena mostra de como a palavra liberal poderia significar uma infinidade de coisas.

portanto, a laicização, ou seja, a completa separação das esferas político-administrativa e religiosa, mas um governo eclesiástico nas mãos do governo civil, tal como prevalecia no Império Austro-húngaro e na Inglaterra.

Esse capítulo josefista da política brasileira é enriquecido por várias figuras importantes, nenhuma delas tão altaneira quanto o Pe. Diogo Antônio Feijó, um dos regentes do país no período de minoridade do imperador. Feijó quando ainda deputado na Assembleia Geral Legislativa, em 1827 (Souza, 2013, 132);, com apoio do bispo e boa parte do clero de São Paulo, viu “a possibilidade de constituir-se uma Igreja Nacional, cujo centro de unidade seria um Concílio Nacional (Hauck, vol. II/2, 1980, 14)¹⁰. Ele e seus apoiadores, além da condução dos negócios da Igreja serem entregues ao Estado, também propunha que a Assembleia Nacional não concedesse seu beneplácito à prática do celibato clerical, para que os padres amasiados, que não eram poucos, pudessem casar-se e constituir família (Feijó, 1828). A eles contrapunha-se o arcebispo da Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas, ultramontano convicto, defendendo que o celibato fosse fortalecido, o clero mais ligado a Roma e a Igreja mais autônoma em relação ao governo civil (Hauck, vol. II/2, 1980, 14). O embate de Feijó e o arcebispo é só o começo do conflito que atravessará o resto do século XIX¹¹.

A questão religiosa e seus resultados funestos, bem como a recalcitrância dos ultramontanos, cada vez mais autoritários, fortaleceu em muitos a urgente necessidade de separar as esferas religiosa e civil. Não se pode deixar de observar que as vozes que se levantavam para defender a completa laicização iam se tornando mais fortes e numerosas à medida que o século caminhava para o final quando a influência política dos Estados Unidos também aumentava.

Com efeito, no começo da década de 1860, Aureliano Cândido Tavares Bastos foi dos primeiros a defender uma liberdade religiosa radical e a separação entre a Igreja e o

¹⁰ E note-se que Feijó ainda era moderado em comparação com outros como o deputado Antônio Ferreira França, que propunha a obrigatoriedade do casamento aos padres seculares e a extinção do clero regular (Wernet, 1987, 132).

¹¹ “Há indícios de que Feijó tenha sido, quando jovem, ligado à Congregação dos Padres do Patrocínio, da cidade de Itu em São Paulo, notória pelo vínculo ao pensamento jansenista”. (Souza, 2011, 22).

Estado, fazendo uso das páginas do Jornal *O Correio Mercantil*, protestava contra a apreensão dos panfletos do pastor Kalley, retidos na alfândega do Rio de Janeiro (Pereira, 2008, 77). Do outro lado da arena, havia outro Cândido, o Mendes de Almeida, que defendia o completo oposto, ou seja, que o Estado permitisse a autoadministração da Igreja e reprimisse a propaganda protestante para evitar a erosão da religião nacional (Pereira, 2008, 78). Porém, em 1864, a publicação do *Syllabus errorum* cai como uma bomba no arraial político e as posições ultramontanas se tornam cada vez mais indefensáveis, porque destoavam de tudo o que aquele ambiente liberal enaltecia.

Contudo, a questão estava longe de pacificada. Entre os liberais radicais, que reunia nomes como Teófilo e Cristiano Ottoni, Martinho Campos, José Liberato Barroso, Francisco Rangel Pestana e Henrique Limpo de Abreu, Silveira da Mota e Rui Barbosa, defendia-se a livre associação e a liberdade religiosa, na acepção plena das palavras (Pereira, 2008, 80). Entre os republicanos, que tomavam os Estados Unidos como modelo, o posicionamento era unânime pela liberdade religiosa e pela adoção do modelo de Estado laico. Entre os liberais moderados o caso era um pouco mais complicado com diversos posicionamentos¹².

Embora o estado só viesse a laicizar-se completamente com a nova Constituição de 1891, as leis já tomavam a dianteira do processo político, como foi o caso da reforma eleitoral Saraiva de 1881, que suspendeu a obrigatoriedade da fé católica como pré-requisito de candidatura para cargo eletivo, e “suprimiu o juramento religioso como parte necessária da cerimônia de posse do mandato de deputado do império (art. 10)” (Pereira, 2008, 76). Em 24 de Janeiro de 1890, portanto, três meses incompletos após a proclamação da república, o presidente em exercício, marechal Deodoro, assinava o

¹² Foram as graves divergências entre os líderes que refundaram o Partido Liberal em 1869, que impediram, a princípio, uma manifestação conjunta sobre os assuntos religiosos. Nabuco de Araújo e Tito Franco de Almeida eram defensores convictos do regalismo; enquanto Tavares Bastos transigia com o regalismo apenas a fim de conter o ultramontanismo; Bernardo de Souza Franco, Joaquim Saldanha Marinho e os irmãos Ottoni eram favoráveis à separação do Estado da Igreja; e, finalmente, Zacarias de Góis e Vasconcelos era um exaltado ultramontano. (Pereira, 2008, 81).

decreto que instituía o casamento como contrato civil, válido para desencadear todos os efeitos jurídicos que dele dimanam, sendo ou não realizada a cerimônia religiosa.

Deve-se recordar que essas leis não foram criadas pacificamente. Resultaram de debates e enfrentamentos que já duravam meio século, contra forças reacionárias entre as quais estava a Igreja Católica, saudosa de seu passado hegemônico, atada por laços inquebrantáveis a velhas estruturas oligárquicas, das quais foi por séculos aliada. Se bem que houvesse padres liberais, e que justamente dois padres fossem os patronos do liberalismo progressista (Feijó) e do radical (frei Caneca), a hierarquia católica sempre esteve comprometida com políticos conservadores, ainda que isso significasse, o atraso, o subdesenvolvimento e o privilégio, em vez do mérito. O Protestantismo oferecia aos liberais o que não encontravam no Catolicismo, uma religião civil como contraparte religiosa progressista que poderia rivalizar com a obsolescência política romana.

Contudo, o que Míguez Bonino diz sobre esta aliança entre o Protestantismo e o Liberalismo deve ser considerado: “o que temos aqui é mais uma convergência de interesses do que afinidade de ideias” (Bonino, 1995, 14). Havia liberais que não tinham simpatia pela formação pietista e conservadora de muitos missionários (Bonino, 1995, 14). Além disto, levando em conta o nacionalismo desses liberais, a substituição de um Catolicismo multissecular, plenamente adaptado à sociedade brasileira por uma religião estrangeira, também não era algo desejável. A população brasileira era tão diversa e desigual que os liberais temiam que, com a perda da base religiosa, ocorresse uma fragmentação político-territorial, tal como a que teve lugar na América do Sul. As marchas e contramarchas da liberdade religiosa, bem como uma laicização nunca efetivamente implementada, demonstra que esse não era um problema só do Brasil.

O principal interesse de todos estes liberais em apadrinhar o Protestantismo era enfraquecer o Catolicismo, seu principal inimigo. Essa aproximação, entretanto, não teria ocorrido sem algumas convergências religiosas, como o próprio Bonino sugere quando se refere a três principais características do Protestantismo:

- a) Individualismo: a pessoa é chamada a singularizar-se, a tomar uma decisão que é exclusivamente sua, que a arranca de suas estruturas de pertencimento: tens que decidir por ti mesmo;
- b) Uma religiosidade natural, contrária a que as categorias da religião se projetem sobre uma tela sobrenaturalista. “Os processos naturais” – chuva, enfermidade, relações inamistosas – são subordinadas a decisões e causas sobrenaturais: santos, espíritos, almas, poderes diversos. Na pregação protestante o sobrenatural não desaparece, mas sua operação se realiza de outra maneira, projetada sobre a tela da subjetividade;
- c) O aspecto moral. É um novo universo moral que a conversão introduz. É o universo da interiorização do dever, o sentido da responsabilidade e as virtudes do capitalismo incipiente: a operosidade, a honradez, a moderação, a frugalidade, etc.; (Bonino; Craig; Álvarez, 1985, 22 e 23).

Como Weber demonstrou em seu estudo *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, o Liberalismo e o Protestantismo de missão têm muitas coisas em comum. Para Weber, o Calvinismo foi a base do Capitalismo por vários motivos: a defesa incondicional do direito à propriedade, baseada, por sua vez, na sacralidade no trabalho, justificado religiosamente pelo relato da criação; a postura ascética diante da vida, a fé protestante aconselhava a poupança e a frugalidade, recomendando a abstenção ao luxo e aos prazeres da carne (para que houvesse mais recursos para a atividade produtiva); o entendimento de que a prosperidade era um sinal do favor divino. Tudo isto contrastava com o Catolicismo que, além de desestimular o trabalho e a poupança, defendia um número exagerado de dias santos e festas religiosas, com observação estritamente ociosa do domingo (Torres, 1968, 107 e 108). E pelas mesmas razões, considerava aceitável que houvesse mosteiros abarrotados de monges ociosos, o que era particularmente verdadeiro no Brasil, dado o grande número de ordens aí em operação. Por tudo, o Liberalismo considerava o Catolicismo inadequado para embasar o desenvolvimento do Brasil; pelo contrário, não passava de um estorvo, um pesado fardo que obstava-lhe o acesso ao futuro:

Sob o ponto de vista ideológico e filosófico, depois da passagem para a segunda metade do século XIX, após a hegemonia iluminista, apareceu o positivismo de Auguste Comte. Por sua influência, o projeto liberal propunha à sociedade brasileira a tutela

ciência e o afastamento da religião católica, porque historicamente sempre se lhe opusera, abraçando e recomendando em seu lugar o dogma e o obscurantismo:

Os liberais estavam convencidos de que a sociedade estava demasiado sacralizada e de que a presença e a influência da Igreja era excessiva, invasiva e prejudicial, e pensavam que não era possível modernizar a sociedade nem gozar plena liberdade sem sua secularização. Em realidade, de uma forma nova, tratou-se do velho confronto entre a Igreja e o Império, Igreja e poder político, espírito laico e espírito eclesiástico. Naturalmente, este posicionamento provocou o enfrentamento com o clero e com a Igreja em geral, que, por sua parte, não estavam dispostos a modificar nada do estabelecido (Laboa, 2002, 55).

Há certa convergência de ideias também nesta questão. O Protestantismo deplorava a natureza supersticiosa e semipagã do Catolicismo popular brasileiro (Reiley, 1984, 35). Mesmo porque, o Protestantismo, por ser logocêntrico, esvaziou de seus ritos todo o aspecto “mágico” ou sacramental, limitando-o à oração e à experiência da salvação, denunciando o serviço ritualístico destinado a salvar as almas do purgatório, o que para eles, não era doutrina bíblica. Em suma, o Protestantismo desde sempre pretendeu ser mais “racional” do que o Catolicismo e por isto caía nas boas graças do racionalismo que chegava ao Brasil pelas mãos de Auguste Comte.

O fato é que esta aliança tão estreita não poderia ocorrer baseada só nestas coincidências de projeto político, pois o interesse destes liberalismos radicais não era meramente abocanhar uma fatia do poder, mas construir uma nação, portanto, havia outras afinidades que favoreciam a aliança político-ideológica. De fato, o logocentrismo protestante era muito mais próximo do positivismo comtiano e da maçonaria do que o ritualismo mágico-religioso católico, com suas festas dedicadas aos santos padroeiros. Pode ser considerada outra aproximação o fato de a maioria das lojas maçônicas e salas de reunião positivistas eram ecumênicas, e mais preocupadas com os resultados humanísticos da religião, do que com o seguimento de certas doutrinas. Além disto, há a rejeição do celibato católico, rejeitado por todos.

Escrevendo em 1856, Antônio Rangel T. Bandeira via nas lutas protestantes do século XV e XVI pela liberdade religiosa um pioneirismo que servia de inspiração para os ideais libertários de seu tempo:

Com efeito, as chamas da fogueira que reduziu a cinzas o corpo de João Huss em 1414 não se apagaram na pequena cidade de Constância, nem extinguiram as suas generosas aspirações[...]. As místicas controvérsias do inglês Wycliffe e os próprios esforços contraditórios e incompletos do profeta de Witemburg, em favor da emancipação do pensamento, também concorreram para a conquista da liberdade de que gozam alguns povos modernos (Azzi, 1992, 140).

Rui Barbosa, já citado, é outro exemplo da recepção calorosa estendida aos protestantes pelos liberais. Eles não cessava de enaltecer as qualidades do individualismo anglo-saxão para o fortalecimento das instituições democráticas: “Veem os povos onde a lei tem mais acatamento, a autoridade mais energia, as instituições mais estabilidade, são os povos setentrionais, onde tem mais resistido até hoje o individualismo ao proselitismo de Roma” (Torres, 1968, 171). Sua grande contenção ao Catolicismo ultramontano eram as práticas autoritárias, deixando-o bem claro em sua extensa introdução ao livro *O papa e o concílio* (que inclusive é maior do que a própria obra que pretende introduzir) (Doellinger, 1877), a qual com justiça ficou conhecido pela posteridade como “a obra definitiva do Catolicismo liberal brasileiro” (Pereira, 2008, 85). Neste texto Rui Barbosa deplora os vícios constitucionais decorrentes da adoção de uma religião oficial, fazendo defesa intransigente da liberdade religiosa, rejeitando todas as instituições centenárias que mantinham o Estado e os cidadãos reféns dos ditames de Roma (Pereira, 2008, iii).

Para os liberais, este individualismo tinha por base a liberdade de consciência, a qual é o único arbítrio a qual o ser humano devia submeter-se. O que para Roma era a “blasfêmia da liberdade religiosa”, condenada no *Syllabus* em três artigos distintos (Pereira, 2008, 159); para Rui Barbosa a liberdade, era chave que abriria ao Brasil as portas para o progresso. Claro que estava implícita nesta ideia a confiança irrestrita na razão humana quanto a questões que envolvem a ética e a moralidade. Portanto, era

inadmissível qualquer imposição nesse quesito, fosse de que ordem fosse, política ou religiosa. O Protestantismo, por ser uma religião intimista, construída sobre as bases de uma teologia conversionista, calcada no denominacionalismo americano, onde todos os credos tinham a liberdade de culto e de expressão, era religião extremamente simpática ao ideário liberal. Muito diferente do paternalismo católico, que se comprazia em infantilizar os fiéis, exigindo obediência cega.

Isso considerado, justifica-se a expressão de Bastian para definir a aliança entre o Protestantismo, o Liberalismo, o Positivismo e a Maçonaria: “sincretismo religioso liberal” (Bastian, 1995, 14). Apesar de estarem envolvidos também elementos políticos e haver certo exagero nessa categorização, creio que ele está mais próximo da verdade do que Bonino, por esse não ter percebido a profundidade dessa aliança.

Às sociedades missionárias norte-americanas não faltou senso de oportunismo, ao se alinharem aos setores mais avançados da política nacional para lutar pela liberdade religiosa; pela secularização dos cemitérios, das escolas e do registro civil. E ao que parece esta aliança não foi particularidade do Brasil; em toda a América Latina políticos liberais ilustres apoiavam abertamente o Protestantismo: Sarmiento e Alberdi¹³ na Argentina, Benito Juarez¹⁴ no México. Em Cuba pastores presbiterianos e episcopais eram membros do Partido Liberal. No México alguns militares convidaram sociedades missionárias protestantes para trabalharem no território administrado por eles (Bastian, 1990, 97-103). No Chile, Arturo Alessandri, um de seus presidentes, cujo governo se estendeu por dois mandatos, confessa abertamente sua simpatia pelos protestantes¹⁵.

¹³ “Alberdi, um dos maiores pensadores que a Argentina jamais produziu, era firme em sua convicção de que o Protestantismo era uma religião para repúblicas” (Inman, 1921, 94).

¹⁴ “Juarez, o maior dos mexicanos, disse que sobre o desenvolvimento do Protestantismo no México dependia o futuro de seu país” (Inman, 1921, 94).

¹⁵ Em ocasião quando foi presenteado por um Bíblia por pastores protestantes: “Eu sou um cristão. Eu creio nas doutrinas de Cristo. Eu aceito as saudáveis doutrinas da Bíblia e rejeito os erros da Igreja Católica Romana. Eu levanto uma bandeira branca para toda verdade. Este livro com que me presenteais ficará comigo ao meu lado. Será meu guia e eu saberei como apreciá-lo e à sua preciosa verdade. Se o Congresso confirmar minha eleição, quando eu chegar ao governo, trabalharei incessantemente pela completa e absoluta liberdade de consciência. Eu sei que o trabalho moral e cultural dos evangélicos está sendo feito em todas as repúblicas [latino-americanas] e eu o tenho na mais alta estima. Se eu entrar à capital da nação as portas estarão sempre abertas para todo bom trabalho que fazeis e sempre ocupareis um lugar em meu coração” (Inman, 1921, 94).

b. A Maçonaria

David G. Vieira foi quem revelou novas perspectivas no estudo do Protestantismo recém-adventício ao Brasil no século XIX, ao apontar para suas conexões com a maçonaria (Vieira, 1980). Vieira afirma que fazia parte do programa maçônico o apoio ao trono e o enfraquecimento do altar (Vieira, 1980, 46), daí ter sido o pivô da contenda entre o poder curial e o imperial na questão religiosa citada. A aliança maçônica com liberais, positivistas, jansenistas e galicanos (Vieira, 1980, 27-49), estende-se aos protestantes pelos mesmos motivos, ou seja, o Protestantismo era uma força contrária ao Catolicismo, para eles sinônimo de atraso e subdesenvolvimento, e só por isso já se tornava merecedor de seu apoio.

Com efeito, havia uma consciência universal no mundo político de que o Catolicismo ultramontano não era compatível com a modernidade e buscavam-se alternativas. Havia pelo menos três teorias para a sua acomodação com o novo mundo nascente. a) A separação entre o Estado e a Igreja, pela instituição de um Estado laico, defendida pela maioria dos liberais; b) a subordinação da Igreja ao Estado, também chamada de Galicalismo; c) a última admitia a colaboração entre essas duas esferas de poder, cada uma regendo âmbitos diferentes da sociedade (Pereira, 2008, 48) o que é mais ou menos o que defende o Jansenismo, com a ideia de uma igreja nacional. Embora por motivos diferentes, a maioria se inclinasse para a primeira solução: os liberais radicais do partido republicano, os positivistas da Escola Politécnica, e a maçonaria, eram defensores da primeira alternativa, ou seja, liberdade de culto e expressão e completa separação entre Estado e Igreja (Pereira, 2008, 81 e 82).

Também favorecia a aproximação entre maçons e protestantes o fato de que certos ritos maçônicos davam grande importância à Bíblia, como é o caso do escocês, cujos trabalhos sempre se iniciavam com a leitura de uma passagem bíblica (Pereira, 2008, 47). Quanto às características doutrinárias, a maçonaria tal como o Protestantismo é logocêntrica, humanista e tende a questionar credices e mitos em nome da ciência e

do progresso. E o fato de não serem dogmáticos quanto à confissão religiosa, admitindo em seu meio quem quer que confessasse crer no Arquiteto do universo (Vieira, 1980, 49), também concorreu para que se abrissem as portas de suas lojas aos protestantes, e tenham se colocado em sua defesa.

Desde o início os protestantes tiveram apoio da maçonaria brasileira. Quando Ashbel G. Simonton chegou ao Brasil, em 1859, encontrou cerca de setecentos alemães que se autodeclaravam protestantes, não tendo onde reuni-los, alugou o salão da loja maçônica. Ao final do contrato não pagou pela locação por falta de recursos (Vieira, 1980, 140). Este não foi um caso isolado, repetiu-se em outros lugares e circunstâncias (Castelani, 1996, 127). Fosse por não disporem de recursos para abrir suas próprias congregações, fosse porque ninguém se animava a alugar-lhes espaços por causa do preconceito e por medo da hierarquia católica. As lojas maçônicas foram as únicas a franquear suas portas aos protestantes.

Além disto, os jornais da maçonicos deram aos protestantes a oportunidade de exporem sua teológica anticatólica. Os maçons, como os protestantes, eram notórios antagonistas do Catolicismo, atacando até com virulência as doutrinas da Igreja, destacando-se entre os mais ousados o senador e grão-mestre maçom Saldanha Marinho (Pereira, 2008, 82). Com a chegada dos missionários protestantes a temperatura subiu ainda mais, ao ponto de se encontrar em um de seus jornais o libelo contra a ‘virgindade permanente de Maria’ (Bastian, 1995, 96-97), artigo escrito por um pastor protestante, obviamente considerado sacrílego pela hierarquia católica.

O colaboracionismo entre protestantes e maçons não era eventual e nem unilateral. Os protestantes, especialmente presbiterianos, também apoiaram a causa maçônica, como demonstra a lista de articulistas que frequentam as páginas do periódico *A Imprensa Evangélica* (1884 – 1889), fundado por Ashbel G. Simonton: o poeta Antônio dos Santos Neves, periodista e um dos fundadores do partido republicano, Júlio César Ribeiro Vaughan e os irmãos engenheiros militares Vieira

Ferreira (Vieira, 1980, 140). Os presbiterianos apoiaram decididamente a luta dos maçons pela liberdade religiosa e de associação, algo que tocava a ambos, de sorte que este apoio não era propriamente altruísta. O entrelaçamento de interesses era tão grande que a separação produziu traumas. O grande cisma de 1903, que dividiu a Igreja Presbiteriana em duas (I.P.I. e I. P. B.) teve a maçonaria como principal vetor.

Os pastores batistas também privaram de estreita amizade com maçons e organizações maçons. Alguns casos exemplares o indicam. Como se não poderia deixar de citar, Salomão Luís Ginsburg, pioneiro batista, editor do Cantor Cristão Batista, fundou, em 1894, a Loja Maçônica Auxílio e Virtude, como também da Primeira Igreja Batista de São Fidelis, no Rio de Janeiro (Ginsburg, 1970, 258). Em 1871 quando da fundação da primeira igreja batista no Brasil em Santa Bárbara do Oeste, pelo pastor Richard Ratcliff, grande parte do corpo de membros que compunha a igreja também fazia parte dos irmãos maçons no Rio de Janeiro, entre os quais destacava-se o pr. Robert P. Thomas (Oliveira, 1985, 363).

A Maçonaria assim como o Protestantismo foi um movimento de várias faces, variando num largo espectro. Em um extremo apresentando aspectos agnósticos, em outro, o pietismo, dependendo do lugar de origem de sua tradição. A maçonaria francesa era a mais radical, livre pensadora e anticlerical; os ritos escoceses mais inclinados a incluir a tradição bíblica; os ritos escandinavos, mais pietistas e místicos (Liagre, 2014, 165). Entre eles vem de longa data disputas internas. Desde de antes da independência do Brasil e com o surgimento do império, quando duas grandes lojas disputavam influência política no governo de D. Pedro I: o Grande Oriente do Vale dos Beneditinos e o Grande Oriente do Vale do Lavradio (Vieira, 1980, 201). O certo é que a nenhuma delas a Igreja Católica era simpática e a todas o Protestantismo era um importante aliado em seu confronto com o Catolicismo, que os perseguia e excluía de uma sociedade predominantemente católica e preconceituosa.

c. O regalismo

A Europa do século XVIII começa a sofrer transformações devido a influência das ideias iluministas, especialmente dos contratualistas, tais como Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau, que influíram nos campos do Direito e da Política. Os contratualistas em geral divergiam dos medievais por rejeitarem a concepção de uma ordem política por vontade de Deus, secularizando a legitimação do Estado, por colocar a vontade popular em sua origem, por meio de um contrato ou pacto social, que os indivíduos celebravam uns com os outros para dar nascimento à organização social. Estes dois pensadores divergiam quanto ao modelo de pacto social que originava o Estado. Rousseau pensava que pelo contrato os indivíduos transferiam seus direitos naturais (menos a liberdade) de cada um para todos, e recebiam em troca direitos civis que os transformava em cidadãos (Rousseau, 1999, 70); Hobbes opinava que os indivíduos, pelo contrato, abriam mão de seus direitos naturais, transferindo-os integralmente ao Estado, na pessoa do soberano, o qual se caracteriza por ser um governo de força e aquele a quem fica entregue a decisão sobre os direitos civis (Hobbes, 1998, 68). Ou seja, o regime de governo chamado por Hobbes de “poder absoluto” (Hobbes, 1998, 60), o principal atributo de qualquer governo (“o poder soberano é a alma do Estado”) (Hobbes, 1999, 178). E que passará a ser conhecido pela posteridade como Absolutismo. Obviamente, as cabeças coroadas europeias preferiam as ideias hobbesianas, e a adoção de seu modelo de governo e de Estado deu origem aos déspotas esclarecidos. Luís XIV foi seu defensor, como também outras casas europeias. Isto, contudo, não ocorreria em Portugal, onde a Ilustração exerceu uma influência seletiva somente à medida que interessava ao Estado, posto que suas ideias radicais não eram interessantes para a manutenção do império ultramarino português.

Em Portugal as luzes da Ilustração começaram a penetrar com João V (1706-1750), rei que precedeu a José I, de quem Pombal foi o ministro plenipotenciário. Esse monarca por causa de sua religiosidade geralmente é colocado dentro do capítulo

obscurantista da história de Portugal. Contudo, sem seu mecenato as grandes transformações da reforma pombalina não teriam acontecido. Com efeito, as bolsas de estudos prodigalizadas por João V para que jovens portugueses pudessem estudar em outras universidades europeias foram o fermento que pôs a massa do pensamento político português a levedar. (Martins, 2008, 65). D. João também criou a Academia Real da História, ampliou a biblioteca de Coimbra, construiu um laboratório astronômico, patrocinou empreendimentos científicos, a exemplo do aeróstato de Bartolomeu de Gusmão; principalmente, capacitou a ordem dos Oratorianos para os estudos científicos, no lugar dos Jesuítas (Martins, 2008, 65 e 66).

A importância do fortalecimento da ordem dos Oratorianos decorre de Portugal ter sido dominado por um Catolicismo tridentino durante todo o século XVII e a metade do século XVIII. O controle das universidades de Évora e Coimbra pelo Jesuítas impossibilitava o pensamento criativo, limitando os estudos universitários à glosa dos pensadores autorizados (Martins, 2008, 66). Os oratorianos com suas tendências jansenistas ajudariam Pombal a assumir o controle da universidade de Coimbra, a mãe do conhecimento universitário português, como também o controle da Igreja Católica em Portugal. No ambiente acadêmico se destacavam as figuras de Teodoro de Almeida e Luís Antônio Verney, ambos oratorianos. Teodoro de Almeida elaborou uma espécie de enciclopédia científica portuguesa que terminou de ser escrita em 1800, um tratado sobre várias matérias ligadas à Física (Martins, 2008, 70). Luís Antônio Verney redigiu um livro em que propunha uma reforma do ensino, *O verdadeiro método de estudar*, que se contrapunha à pedagogia inaciana (Martins, 2008, 73-75).

O maior teórico do regalismo em Portugal, contudo, foi Antônio Pereira de Figueiredo, religioso também oratoriano, grande inimigo dos Jesuítas e da cúria romana. É mais conhecido pela tradução da Vulgata de São Jerônimo para o português, contudo, foi ele que deu ao marquês de Pombal os elementos teológicos e políticos que possibilitaram ao rei de Portugal o controle da Igreja em território português. O Pe.

Antônio de Figueiredo publicou duas importantes obras que colaboraram para consolidar o absolutismo pombalino em sua ascendência sobre a hierarquia católica: *Doctrina veteri Ecclesiae* e *Tentativa Teológica*.

Doctrina veteri Ecclesiae, foi publicada pelo Pe. Figueiredo com o objetivo de defender o direito dos reis frente às pretensões ultramontanas. Essa baseia-se na ideia de que o poder temporal dos reis provém diretamente de Deus, não necessitando ser secundado pelo pontífice ou pela Igreja; ao contrário, essa lhe deveria submissão, tendo em vista seu comissionamento para ser agente para benefício coletivo. Defendia também a extinção da cobrança de tributos pela Igreja e o fim da ingerência do pontífice nos negócios civis (Martins, 2008, 100).

Tentativa Teológica, composta em 1766 nasceu no contexto da ruptura das relações diplomáticas entre Portugal e o Vaticano e no conseqüente impasse a respeito do direito canônico quanto a certas decisões que só o papa podia tomar. Esta obra Figueiredo surgiu sob encomenda para que cessasse a pressão papal sobre Pombal que então se desentendia com os nobres portugueses que queriam casar-se com suas primas e isso dava lugar à ingerência papal, porque nesse tempo só o Papa podia conceder esta licença (Martins, 2008, 100). O Pe. Figueiredo não se fez de rogado e principiou sua obra atacando o papado por haver usurpado as prerrogativas episcopais, concedendo a si mesmo poderes ilimitados sobre a Igreja. Figueiredo afirma que a esfera jurisdicional do papa se restringe a ser garantia da unidade da Igreja e ao combate à heresia (Martins, 2008, 100). Quando comparados, é inevitável a percepção da proximidade de Figueiredo em relação a um texto jansenista conhecido como *Lugdunum Theologia*, onde entre seus muitos princípios avulta o direito dos bispos de, reunidos em concílio, alterarem as diretrizes disciplinares papais, colocando deste modo a autoridade dos bispos reunidos em concílio acima da do papa (Silva; Carvalho, 2016, 114)¹⁶.

¹⁶ Em outra obra similar, a *Demonstração Teológica*, Figueiredo defende mais uma vez a autonomia dos bispos em relação às ingerências curiais, chegando a sugerir a formação de um Catolicismo Nacional (Martins, 2008, 100).

E não é só quanto ao governo da Igreja que Figueiredo é jansenista, é-o também porque rejeita as disposições tridentinas e tudo o que tenha vindo à existência através do poder curial:

Todo o mundo está hoje muito iluminado: a teologia conseguiu nestes tempos a liberdade que lhe tinham tirado os jesuítas. Não se crê já na bula da ceia nem no despotismo da cúria romana. Já não se faz caso dos Suarez, nem dos Belarminos. Só reina e só se atende a antiguidade, os padres, os concílios, a tradição dos primeiros séculos. Caminhava-se, pois, na boa direção, tal como a entendiam os jansenistas: o regresso da pureza da doutrina antiga e à disciplina da Igreja primitiva (Santos, 2007, 28).

No período pombalino entra em Portugal uma enxurrada de obras de teólogos jansenistas já falecidos e de outros que achavam exilados na Holanda. Obras que atacavam os privilégios papais, como é o caso do livro de Nicolau von Hontheim, escrito sob pseudônimo de Justinus Febronius, já condenado pelo *Index*, *Do estado da Igreja e o poder legítimo do pontífice romano*. O livro de Febrônio vai na mesma linha da obra de Figueiredo, por rejeitar o poder supranacional do papa.

Outras decisões de Pombal à época têm mesmo objetivo, enfraquecer o poderio curial e fortalecer a monarquia. Ele encerrou as atividades do Tribunal do Santo Ofício, incorporando-o à polícia do Estado, dando fim aos “autos de fé públicos e à pena de morte” (Martins, 2008, 101), que manchavam a reputação de Portugal na Europa iluminista. Em 1768 Pombal inaugura a Real Mesa Censória, em substituição à censura eclesiástica, controlada pela Igreja. Obviamente, a estatização da censura não significou liberdade indiscriminada de expressão, a linha católica permaneceu como parâmetro, mas não tão restritiva como no passado, haja vista várias obras jansenistas, que constavam no *Index*, terem sido liberadas¹⁷ (Silva; Carvalho, 2016, 115).

Além disto, houve a reforma do ensino, com a introdução de professores pagos pelo Estado, bem como a criação de instituições de ensino voltadas para o conhecimento prático, à exemplo do Real Colégio dos Nobres e a Aula de Comércio

¹⁷ Os livros cujos temas fossem a Astrologia, a Feitiçaria, o Protestantismo, o Ateísmo, a superstição, as obscenidades, tudo o que mal representasse as Escrituras e pervertesse os escritos dos filósofos, continuava censurado (Silva; Carvalho, 2016, 115).

(Martins, 2008, 96); tudo isto com o propósito de fazer Portugal ingressar na modernidade, mas também para enfraquecer o ensino promovido pela Companhia de Jesus. No campo universitário Pombal pugnou por acabar com a preponderância inaciana em Coimbra, a principal universidade portuguesa, colocando em sua administração gente de sua confiança (Martins, 2008, 96), e substituindo os parâmetros de ensino inacianos pelos oratorianos, mais afeitos à ciência e à modernidade.

Nesta altura de nosso texto o leitor pode se perguntar, qual a pertinência de toda esta consideração histórica de fatos ocorridos em Portugal, muito antes do período em análise? Pela simples razão de que a política liberal do século XIX no Brasil e o próprio regalismo de D. Pedro II foi um efeito retardado das reformas pombalinas. Mesmo após a ascensão de D. Maria I, e queda do poderoso Sebastião José de Carvalho e Melo, suas reformas prevaleceram, as boas relações com o Vaticano reestabelecidas, mas Portugal nunca mais seria o mesmo. Nunca mais houve retrocesso no processo de secularização do Estado português. E a preponderância regalista foi trazida para o Brasil e praticada por seus estadistas.

A primeira grande manifestação da tutela da Igreja pelo Estado brasileiro foi a Constituição outorgada por D. Pedro I, cujo artigo quinto traz a seguinte disposição: “A Igreja Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império”, mas esse “continuará” pressupõe o beneplácito do poder político (Vieira, 2010, 195). Em 1827, “o governo declarou que o padroado era direito próprio do príncipe civil”, do que se depreende não ser, portanto, concessão papal (Vieira, 2010, 195). Além disto, nos anos do primeiro império várias ordens regulares foram liquidadas no Brasil: agostinianos, carmelitas descalços e capuchinhos (Vieira, 2010, 195).

Com a abdicação de Pedro I em favor de seu filho, no interregno que durou até a maioridade de Pedro II, não faltou quem defendesse o regalismo. Como já observado, Pe. Antônio de Feijó, um dos regentes, esteve entre seus maiores defensores, propondo, quando deputado, diversas medidas reformatórias: o fim do celibato e casamento dos

religiosos amasiados; como membro da comissão dos negócios eclesiásticos, propôs a legítima a ingerência do poder civil nos negócios da Igreja, bem como a proibição de sua atuação independente (Silva; Carvalho, 2016, 117). Mais tarde, como ministro da Justiça tentou emplacar três projetos regalistas, um deles a suspensão do celibato, sendo mais uma vez derrotado (Vieira, 2010, 195). Como regente único do império, seu regalismo vem a tornar-se uma das causas de seu pedido de exoneração. Feijó envolveu-se em confronto direto com o Vaticano por a nomeação de Antônio Maria de Moura à prelazia do Rio de Janeiro nunca ter sido homologada pelo Vaticano, a razão de o Pe. Moura, ter, entre outras coisas, proposto um projeto de lei pelo fim do celibato. Feijó audaciosamente ameaçou o Vaticano com a cisma e criação de uma Igreja Católica brasileira, mas o Vaticano endureceu e seus inimigos políticos fecharam-se em oposição a ele (Vieira, 2010, 203-207). Sua carreira política chegava ao fim.

As vicissitudes do Pe. Antônio Diogo de Feijó, além de revelar a força ultramontana em meados do séc. XIX, também era indicativo de suas convicções regalistas, demonstrando a solidez da doutrina, bem como a permanente influência do regalismo pombalino, pois o regente teria sido educado por Estanislau José de Oliveira, professor de retórica em Campinas, que, por ser liberal e regalista convicto, fugira para o Brasil depois da ascensão de D. Maria I, (Vieira, 2010, 196).

d. O Positivismo

Auguste Comte sem dúvida é a grande figura influenciadora do pensamento político brasileiro. No ocaso do império, na proclamação da república até o fim da república velha, ou seja, por meio século, dominou-o. O motivo para tanta unanimidade foi a ascensão política de militares positivistas após o fim da Guerra do Paraguai. A Academia Militar e a Escola Politécnica eram redutos do positivismo, de sorte que quando esses militares se tornaram uma força política a influência de Comte cresceu.

Mas, por aí não se deve concluir precipitadamente que essas ideias exerceram uma influência monolítica na formação dos ideais republicanas da recém instalada república. O que se difundiu no Brasil foi um Positivismo pouco ortodoxo e adaptado às peculiaridades nacionais. Um positivismo “difuso” (Lins, 1964, 11), diluído, pouco disciplinado e pouco obediente ao pensamento de Comte em sua inteireza, sendo comum àqueles que se diziam positivistas colocar de lado o dogmatismo comtiano. No Brasil houve um “ambiente saturado” pelo Positivismo (Lins, 1964, 12), donde ser possível perceber sua presença nos mais diversos campos do conhecimento, o que se pode perceber pela diversidade de profissionais que foram de uma forma ou de outra influenciados por ele: Benjamim Constant, matemático; Cândido Rondon, engenheiro e indigenista; Aníbal Silveira, psiquiatra; Justiniano da Silva Gomes e Luís Pereira Barreto, médicos; e, além dessa diversidade de nomes e especialidades, o Positivismo começando a penetrar no Brasil por onde menos se esperava, a Faculdade de Medicina da Bahia (Bastide, 1979, 80).

Como é sabido, Comte defendia o desenvolvimento histórico da humanidade em três estágios: o teológico, o metafísico e o científico. Este último, o mais glorioso; também conhecido como a idade da razão, coincide com uma moralidade absoluta, merecidamente designado “Religião da Humanidade”. Com efeito, além de estatuir a separação entre os poderes espiritual e temporal (com clara prevalência do segundo), Comte, defende que a nova “Igreja Católica” também deveria abrir mão de seu “Deus sobrenatural” (González, vol. 9, 1991, 88). Nisto o pensamento positivista é concorde com o dos liberais e dessa união, perto do final do século, finalmente o Brasil adere ao Estado laico, excluindo a religião dos negócios do Estado.

No Brasil o Positivismo ganhou espaço muito rapidamente. A primeira obra de certa envergadura e alcance foi publicada por Luís P. Barreto, *As três Filosofias* (2003), na qual encontra-se uma interpretação livre de Comte, que o distingue de outros intérpretes ortodoxos, que tomavam os escritos comtianos quase como texto sagrado.

O Positivismo começa a penetrar nas estruturas do poder com Benjamim Constant, na Escola Politécnica. Aí duas gerações positivistas se encontrarão. A primeira formada por Benjamim Constant, a segunda por Miguel Lemos e Raimundo T. Mendes, a estas vindo juntar-se elementos do Colégio D. Pedro II. Dessa sorte, o campo das ciências naturais e das matemáticas no Brasil vão se coalhando de positivistas. Por seu intermédio foram criadas várias associações de estudo e até uma Religião da Humanidade, com templo-sede no Rio de Janeiro, entre cujos acólitos estavam Pierre Laffitte, o ideólogo, e Miguel Lemos, o “aspirante ao sacerdócio da humanidade” (Bastide, 1979, 84)¹⁸.

O Positivismo também influenciou decisivamente na escolha dos símbolos nacionais. O lábaro nacional é obra de um designer positivista, Décio Villares; o lema que o enfeita é um conhecido mote positivista: “ordem e progresso”, forma encurtada do brocardo criado por Comte: “amor por princípio, ordem por base e o progresso por fim” (Comte, 1831, 105), o qual foi sugerido por Raimundo Teixeira Mendes. O mote resume bem a teoria política de Comte, pois representa a ideia fundamental do Positivismo político, segundo a qual antes de que fosse estabelecido o último estágio do progresso humano, a saber, o moral (Comte, 1831, 109), era necessário um período de transição, “uma ditadura republicana”, ou regime republicano irrevogável e de cunho aristocrático até que a nação chegasse a seu último estágio de maturidade espiritual e moral, daí para frente o poder poderia ser entregue à vontade popular (Comte, 1831, 115).

Em 21 de Novembro de 1889, às vésperas da promulgação da nova Constituição, os positivistas publicam uma espécie de manifesto com sugestões para que o governo provisório pudesse fazer uma obra útil pelo Brasil, mas nem tudo o que eles sugeriram foi atendido; havia outras forças disputando o direito de escrever nas páginas da Constituição de 1891: militares não positivistas que haviam lutado na guerra do

¹⁸ Diversas figuras positivistas de projeção participaram do governo instalado após a proclamação da república. Benjamim Constant, professor da Escola Politécnica e ministro de Estado (ministro da Guerra); Demétrio Ribeiro, ministro da Agricultura; Cândido Rondon, professor da Escola Politécnica e indigenista, um dos fundadores do Serviço de Proteção ao Índio, órgão precursor da Funai (Bastide, 1979, 89) e de muitos outros.

Paraguai, partidários de um governo forte, e inimigos dos liberais (Fausto, 1995, 246); liberais que rejeitavam o excessivo centralismo positivista, defendendo, ao invés, um federalismo *a la* americana, com estados autônomos (Fausto, 1995, 249) e que, portanto, descartaram a “ditadura republicana” e a terra arrasada comtiana, que pretendia varrer da vida nacional todos os resquícios do antigo regime, tais como títulos honoríficos, incluindo aqueles decorrentes de distinções acadêmicas (Bastide, 1979, 90 e 91).

Todas estas influências se uniram para dar à Constituição brasileira um perfil muito mais equilibrado do que as suas coirmãs latino-americanas que se deixaram convencer pelo positivismo em versão religiosa¹⁹. Benjamim Constant, cujas preocupações com o país excediam os campos de suas competências mais óbvias, a matemática e as instituições militares, opinava em 1882 (antes, portanto, de ser nomeado ministro da instrução), num congresso sobre a educação, pela supressão do ensino religioso no ambiente escolar (Lins, 1964, 248).

Os destinos do Partido Republicano e o da Sociedade Positivista estavam entrelaçados desde os primórdios, basta observar o grande número dos positivistas que se subscreveram à fundação do partido (Sodré, 1998, 212). Contudo, apenas prevaleceram os pontos em que positivistas e liberais coincidiam. O Estado laico, defendido por Constant, foi no Brasil um dos pontos do projeto republicano dos positivistas que mais obteve adesões, tanto no clube positivista, como na comissão que preparava o anteprojeto para ser levado ao plenário constituinte. Foi votado por unanimidade em 7 de Janeiro de 1890. Contudo, prevaleceu a proposta de Rui Barbosa, o liberal, e não a de Demétrio Ribeiro, o positivista (Bastide, 1979, 90).

Além do Estado laico, os positivistas estiveram empenhados em outras lutas de cunho social. A disputa em torno da abolição da escravatura é um exemplo. Dentro do

¹⁹ Várias constituições latino-americanas foram lavradas sob a inspiração do Positivismo, que lhes revestiu de um cunho anticlerical quase religioso, como é exemplo as constituições mexicanas de 1857 e 1917, que afastaram completamente a Igreja Católica da vida civil do México. Especialmente a constituição de 1917 que trazia diversos interditos à Igreja Católica: proibição de terem propriedades, proibição de se ocuparem seus clérigos da educação, proibição de exercerem cargos públicos e de fazerem quaisquer tipos de crítica ao governo, além de estar proibida de expor seus ícones em cerimônias públicas fora de seu espaço religioso (Lemaitre, 2017, 27-28; Anderson, 1990, 46).

Positivismo brasileiro houve muitas manifestações contra a escravidão. Basicamente havia duas posições fundamentais adotadas por dois grandes positivistas: Miguel Lemos, que defendia uma solução conciliatória para o escravismo, propondo que um processo educacional preparasse os afrodescendentes para o futuro, em especial as crianças que nascessem após a lei do ventre livre (1871); no outro extremo Raimundo Teixeira Mendes, propunha a abolição imediata, sendo o processo educacional estendido a todos, e não só às crianças (Bastide, 1979, 84).

Em todas estas lutas ideológicas em prol de um regime republicano, da abolição e da educação, estiveram envolvidas duas figuras do positivismo de fundamental importância para o Protestantismo brasileiro de inserção. Trata-se dos irmãos Miguel Vieira Ferreira, engenheiro, militar, professor da escola politécnica do Rio de Janeiro, e Luís Vieira Ferreira, também engenheiro e militar de carreira. (Léonard, 1952, 27-47). Ambos se converteram ao Protestantismo depois de rápida passagem pelo Espiritismo.

Miguel Vieira, ele que foi um dos primeiros a se preocupar com a educação das mulheres, tal como os protestantes (Ferreira, 1873). Foi através desse projeto que Miguel começou a se aproximar dos presbiterianos, tendo-os convidado a dele participarem (Rivera, 2005, 88). Outro fator aproximativo foi a luta pela separação entre o Estado e a Igreja, pela qual pugnava Miguel Vieira, dessa campanha os presbiterianos participaram (Rivera, 2005, 88). Outro ponto em que o Protestantismo vinha satisfazer as aspirações de Vieira Ferreira, era a forte ênfase na liberdade individual que faz a profissão de fé do indivíduo depender unicamente dele e de sua experiência, e de nada mais, a despeito das tradições familiares ou da cultura regional ou nacional. Miguel Vieira entrou na Igreja Presbiteriana em 1874, tendo sido sua conversão acompanhada pelo rev. Blackford. Miguel tornou-se presbítero e presidente da Sociedade Bíblica. Era eloquente, fervoroso e operoso. Talvez estivesse destinado a realizar grandes trabalhos pela IPB, mas, em 1879, decidiu abandonar, juntamente com uma parcela dos membros,

a Igreja onde era presbítero, fundando com eles a Igreja Evangélica Brasileira, a primeira dissidência presbiteriana.

Resumindo, a aliança entre o Liberalismo e o Protestantismo aconteceu em todos os segmentos da vida pública brasileira. Desde o imperador, tocado pelas ideias iluministas de seu tempo: “ele era renanista e possivelmente voltairiano” (Mendonça; Velásquez, 1990, 67), e que, influenciado por ideologias racistas, promoveu a vinda dos protestantes europeus ao Brasil; até figuras importantes do parlamento brasileiro, como Rui Barbosa e Saldanha Marinho, abertamente favoráveis à cultura religiosa protestante.

Outro ingrediente deste entusiasmo foi o sentimento nacionalista que varreu todo o subcontinente latino-americano. As elites políticas e militares, e mesmo certos setores do clero, estavam descontentes com os laços que ainda ligavam o Brasil à velha Europa, por meio do padroado régio, e pressionavam pela laicização do Estado. Historicamente a Igreja Católica nunca soube capitalizar estas mudanças deflagradas pelo sopro libertário que tomou conta do continente. Apenas o baixo clero as abraçou; os bispos continuaram vinculados aos poderes coloniais, mesmo depois de a independência ser *fait accompli*. Isto fez crescer entre as elites crioulas a certeza de que o Catolicismo tinha lealdades incompatíveis com os seus interesses nacionalistas e desenvolvimentistas.

Mas não era só o Protestantismo que insuflava um espírito de rebeldia nos latino-americanos. A virada do século foi uma era de transformações para o continente. A industrialização e a urbanização trouxeram instabilidade política pela formação de um proletariado que muitas vezes esteve envolvido com violenta reivindicação de seus direitos. Os resultados obtidos pela emancipação dos estados americanos em relação ao poder colonial nunca nem se aproximaram das expectativas da população, porque apenas se trocaram as cores das bandeiras e os mandatários; a tirania permanecia a mesma. Caudilhos se alternavam no poder por meio de golpes de Estado enquanto a

população pobre ficava esquecida e em condição de abandono²⁰. Esta situação de descontentamento das classes inferiores gerou revoluções, golpes de estado, um período politicamente conturbado que se estende até meados do século XIX.

Como Bastian demonstra, a face não-conformista dos protestantes de missão, começando neste período de inserção e entrando pelo século XX, realmente visava a resultados que traduzissem por mudanças na sociedade, mas essa disposição não durou por muito tempo. Logo tornam-se manifestas as intenções imperialistas dos Estados Unidos e a imagem do Protestantismo de Missão acabou bastante arranhada, pelos laços profundos que uniam os missionários às grandes corporações norte-americanas. Surgiu em muitos lugares em vez de boa recepção ao missionamento protestante uma rejeição à religião em geral, como é perceptível nos relatórios missionários contemporâneos ao Congresso Missionário do Panamá.²¹

Fatores Religiosos

A dificuldade na classificação dos fatores apresentados neste capítulo deve-se ao fato de aí nada ser absolutamente religioso ou político, em virtude da própria natureza do Catolicismo sob o padroado régio, em que os bispos eram mais funcionários da coroa do que pastores da grei, não raro assumindo obrigações civis na ausência de seus titulares (Azzi, vol. II, 1977, 177); por outro lado, os decretos da Igreja valiam tal qual os civis: “as leis da Igreja eram reconhecidas oficialmente pelo Estado e tinham vigência plena” (Azzi, vol. II, 1977, 177).

²⁰ Para se ter uma ideia do que foi o período pós-independência cite-se o caso do Peru, que em 1921, por ocasião da comemoração de seus 100 anos de independência, o país já teria passado por 88 mudanças de governo (Salinas, 2017, 3), o que dá uma média de 1.13 anos para cada um.

²¹ No México a revolução tinha disseminado uma propaganda anticristã socialista, o resultado podia ser visto na nova constituição, que contém a mais drástica restrição à religião jamais vista em um documento oficial. Em Cuba um livro recente, que ataca o Cristianismo, conhecido como "La Religión al Alcance de Todos" ("A Religião ao Alcance de Todos"), atingiu o número de 50,000 cópias em circulação. Tem-se dito que o agnosticismo é encontrado mesmo entre os trabalhadores. No Chile há contínuos choques laborais e cresce a oposição entre as classes trabalhadoras e as elites, bem como à Igreja, ao ponto de muitos crerem que tudo deve terminar em uma revolução sangrenta. Na Argentina há anarquistas em atividade entre trabalhadores. A Igreja Católica está tão preocupada com estes movimentos que seus sacerdotes estão discursando nos encontros dos trabalhadores nas esquinas das ruas (CCLLA, 1917b, 13).

É, portanto, muito artificial falar como vimos fazendo até aqui de fatores político-ideológicos e só agora tratar dos Jesuítas, como se eles não fossem uma classe de religiosos extremamente politizada, e como se não estivessem de uma forma ou de outra envolvidos com os acontecimentos políticos mais importantes da velha Europa e do Novo Mundo. A distinção é feita em função da perspectiva. Os Jesuítas aparecem aqui como fator religioso porque a partir daqui a perspectiva é eclesiástica, ou seja, tudo o que foi dito até agora, visto no contexto do Catolicismo brasileiro.

a. A Expulsão dos Jesuítas

A fundação da Companhia de Jesus por Inácio de Loyola aconteceu quando os ventos da Reforma varriam o Catolicismo para fora do norte da Europa. Nasceu para ser um exército nas mãos do papado para conter o avanço das igrejas reformadas, e assim atuou por quase dois séculos, desde de sua fundação, em 1540. Porém, no fim do século XVIII, quando a ideologia galicana e o anticlericalismo iluminista tornaram-se hegemônicos, os jesuítas transformaram-se em classe *non grata* ao absolutismo esclarecido das principais casas dinásticas europeias, por influência das ideias iluministas, mas, principalmente, por suas intromissões e influência política à serviço da sé romana. Nesse ambiente os Jesuítas eram a quintessência de um passado a ser superado. Suas intrigas e conchavos nas cortes europeias, e sua influência política só fortaleciam o anseio por um Estado cujas deliberações fossem motivadas unicamente por razões administrativas e seculares. A era dos déspotas esclarecidos que se seguiu à Revolução Francesa trouxe um sentimento anticlerical associado ao desejo de ruptura com as velhas estruturas, pela defesa intransigente da secularização da vida civil em geral (casamento, sepultamento, educação, etc.), ainda nas mãos da Igreja.

Além disto, as ideias novas que surgiam seguindo esta corrente de fortalecimento nacional e enfraquecimento do Papado, acabaram por invadir o próprio terreno religioso, como é exemplo, as ideias de Justino Febrônio, que daria origem ao

Febronianismo, postulando que o governo eclesiástico deveria ser exercido por concílios de âmbito universal, e não pelo bispo de Roma, cuja jurisdição deveria restringir-se àquela cidade (González, vol. 8, 1991, 83). Outra modalidade de governança eclesiástica foi o Josefismo, inaugurado pela imperatriz Maria Tereza ao introduzir o ensino religioso nas escolas públicas (Zinhobler, 2006, 63); e por seu filho, José II da Áustria, para quem, indo além da mãe, a Igreja era melhor administrada por um soberano esclarecido do que por prelados retrógrados. José II, tratando de transformar a teoria em prática, ao subir ao trono também assumiu as rédeas da Igreja, dirigindo-a com mão de ferro até sua morte (Zinhobler, 2006, 84).

É claro que nenhuma dessas novas ideias eram aceitas pela cúria romana, ambas condenadas por bulas papais. Logo após a publicação de sua principal obra, *De statu ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis*, Febrônio foi condenado e seu livro colocado no *index* em 1764. Em 1786 foi novamente condenada por Pio VI e agora definitivamente, em vista o fato de que a retratação de Febrônio ao tempo da primeira condenação ter sido rejeitada (Léxicon, 2003, 295). O Josefismo também foi condenado pelo mesmo Pio VI em 1794. Contudo, a detração só ocorreu depois da morte do soberano (González, 2010, 902), que naquele tempo governava uma das maiores potências europeias, o império Austro-Húngaro.

O calvário inaciano teve início em 1758, em Portugal. Lá ocorre um fato que irá deflagrar uma onda anti-jesuíta que se propagará por toda a Europa, gerando a expulsão da Sociedade de diversos países (França, Espanha, Nápoles, Malta) (Câmara, 1957, 277). O rei de Portugal, José I, sofreu um atentado em que os jesuítas portugueses estariam implicados. Não se sabe até que ponto esta história não foi o pretexto de que o ministro precisava para se livrar definitivamente da influência deles, permanente estorvo a seu projeto de modernização, que, por causa do apego inaciano às normativas do Concílio de Trento, estava atrasado em relação a outras nações europeias.

Finalmente, em 1759, depois de um ano de negociações com o Vaticano, Pombal atinge seu objetivo: os Jesuítas são expulsos de Portugal e do Brasil²², sendo postos a ferros 9. 460 deles, sob a acusação de conspiração, de onde só saíram míseros 800 sobreviventes em 1777, depois da morte de D. José. I, rei de Portugal (Câmara, 1957, 275-278). No mundo hispânico, sua expulsão ocorrerá em 1767²³, como consequência da assinatura de uma concordata com o Vaticano, semelhante à conseguida por Pombal, pela qual o padroado passaria ser aplicado no próprio território da metrópole, sacramentado desta forma o regalismo como governo da Igreja (Prien, 2013, 264).

Os Jesuítas eram talvez o maior obstáculo para o absolutismo dos déspotas esclarecidos. Eles eram os olhos e ouvidos do papa e seus emissários. Sua influência política decorria de que na maior parte das cortes europeias eles eram os confessores dos monarcas, tendo, por isso, acesso direto a informações privilegiadas, tendo, por isso, amplo campo de ação para arquitetar intrigas e imiscuir-se nos negócios do Estado. Sabe-se por exemplo que os Jesuítas contribuíram através de sua influência sobre os príncipes católicos alemães para a eclosão da guerra dos trinta anos, e que tomaram partido da casa d'Áustria na disputa com os Bourbon (González, 1991, vol. 8, 84), coisa de que cedo viriam a se arrepender amargamente, como já vimos relatando.

Enfim, em 1773, depois de sofrer muita pressão dos monarcas europeus, em especial dos Bourbon, agora hegemônicos, o próprio papa, naquela época Clemente XIII, vem a decretar a extinção da Companhia de Jesus; algo espantoso, mas que diz

²² Esta não foi a única expulsão dos Jesuítas. No Brasil há uma história de expulsões jesuíticas que desde o “descobrimento” vem de uma ocorrência cíclica. Sua defenestração por Pombal, porém, decorreu de reforma estrutural que previa a secularização das estruturas do governo colonial. Ao colocar seu irmão como governador no Brasil e ao descobrir que as ordens religiosas estavam ricas por monopolizarem o comércio dos produtos da floresta colhidos pelos índios de suas missões (Prien, 2013, 269). em 1755, Pombal proibiu os Jesuítas de comercializarem os produtos de suas missões, o que significava grande redução de suas entradas. Em 1758, decreta a proibição das reduções que neste tempo tinham cerca de 50 mil ameríndios aldeados, e transformou-as em aldeias e vilas, sujeitas ao governo civil (Prien, 2013, 269). Obviamente, eles não aceitaram essas mudanças e tentaram resistir. Em 1759 Pombal deu a eles apenas duas alternativas a secularização ou o banimento.

²³ Na América espanhola a expulsão dos jesuítas teve consequências semelhantes. “Mais de 2,200 sacerdotes jesuítas foram obrigados a deixar a América Latina naquele mesmo ano, eles representavam os mais capazes, educados e comprometidos da força missionária. Suas reduções foram imediatamente ocupadas pelos colonos, o trabalho com os índios foi abandonado. E em sua maior parte desapareceu. É impossível calcular os efeitos da expulsão dos jesuítas da América Latina” (Dussel, 1974, 60).

muito sobre os inimigos poderosos que eles angariaram por sua política cavilosa. Só não se desapareceram definitivamente porque, por convite e concessão pessoal da czarina russa, Catarina, foram recebidos na Rússia, onde passariam um longo exílio de 39 anos, retornado da Rússia ortodoxa, apenas quando a Sociedade foi restaurada em 1814, pelo papa Pio VII (Câmara, 1957, 278).

A Companhia de Jesus era uma estrutura gigantesca. Ao tempo de sua dissolução estavam em seus quadros: cinco assistências, 39 províncias, 669 colégios, 237 casas de formação, 335 residências missionárias, 273 missões e 22. 589 sacerdotes (Câmara, 1957, 278). O desmantelamento desta estrutura foi, obviamente uma grande perda para a sé romana e para o exercício de seu poder, prejuízo agravado quando o papa foi aprisionado, e o Vaticano saqueado pelas tropas francesas (1798), ápice de um *ethos* político anticlerical, inaugurado pelo Iluminismo. A supressão da ordem dos jesuítas foi mais um capítulo nesse processo de decadência, que, assim como os outros, enfraqueceu muito a sé romana em nível mundial.

No Brasil, ao tempo da inserção do Protestantismo, o ultramontanismo tentava recuperar-se de todos estes reveses, tomando decisões mitigadoras. Contudo, não era tarefa fácil. Durante este longo período de ausência jesuítica, o marquês de Pombal e aliados, movendo contra a Sociedade inaciana uma guerra de extermínio, aparelharam o Catolicismo português com aqueles que eram seus inimigos naturais: os oratorianos. Por exemplo, a atuação educacional dos jesuítas foi substituída pelo magistério dos oratorianos, que, além de aliados de Pombal, eram também muito próximos dos jansenistas, muitos deles criptojansenistas, não ousando confessá-lo por causa dos diversos interditos papais. Outra ação antijesuítica foi a reforma universitária pombalina que baniu a doutrina inaciana de Coimbra, principal centro da cultura universitária lusa, substituindo-a pela dos oratorianos-jansenistas (Silva, 2013, 85). Assim toda uma geração de padres e curas foi educada por obras e professores jansenistas, muito mais

próximos do Protestantismo. Esta geração é aquela que no Brasil irá formar um ambiente receptivo ao trabalho dos primeiros missionários e colportores protestantes.

b. O Jansenismo

O Jansenismo surgiu no século XVII baseado na obra de Cornélio Jansenius, bispo de Ypres, Bélgica. Esse texto nasceu como reação à doutrina inaciana, que a seu ver enfatizava demais a responsabilidade humana na salvação, desmerecendo a eleição divina. Janenius tentou trazer a doutrina agostiniana novamente para a ribalta teológica, à luz a disputa de Sto. Agostinho com Pelágio, reafirmando a predestinação daqueles que são salvos, uma vez que a natureza humana é tão decaída que se torna impossível a conversão de quem quer que seja sem a eleição divina. A aproximação das ideias jansenistas em relação às proposições calvinistas é notável, o que, obviamente, não escapou à observação da hierarquia católica, de sorte que, prontamente, a doutrina de Jansenius foi condenada por diversas vezes, em diferentes bulas papais. O fato de ser originária dos escritos de Sto. Agostinho deu-lhe legitimidade, conferindo-lhe longa vida, daí que, malgrado as condenações papais, viveria o suficiente para influir no Catolicismo brasileiro do século XIX.

Segundo Émille Leonard, foi este Catolicismo jansenista que favoreceu a inserção do Protestantismo no Brasil, servindo-lhe de pedra de espera em pelo menos em três níveis: primeiro, no reconhecimento da importância de uma austera piedade, ao menos como ideal de vida cristã; segundo, na reverência para com as Escrituras Sagradas e na recomendação de seu uso por todo cristão; e terceiro, na atitude de independência em relação à Roma (Mendonça; Velásquez, 1990, 67). O apego aos princípios evangélicos e às normas morais apregoadas pelos doutores da Patrística criava um patente contraste entre jansenistas e jesuítas. Isto significa que o Jansenismo que influenciou na religiosidade brasileira foi mais moral e político do que dogmático. Se bem que a questão da eleição

divina fê-lo confluir com a teologia presbiteriana e deve ter influído na conversão de um de seus pioneiros, o ex-padre e rev. Manoel da Conceição.

Além disto, O Jansenismo devotava grande amor às Escrituras, o que explica a boa receptividade e apoio que os colportores das sociedades bíblicas obtiveram dos padres simpáticos ao Jansenismo em suas andanças pelo Brasil novecentista (Azzi, 1992, 247). Essa receptividade é bem estranha, considerando a disposição tridentina proibir que a Bíblia fosse colocada nas mãos do leigo: “é expressamente estabelecido que se não permita a leitura da Bíblia em vulgar mais que às pessoas que se julgarem avançadas em conhecimento e virtude” (Hauck, vol. II/2, 1980, 210). A Bíblia era considerada um livro dos padres, somente a eles competia lê-la e ensiná-la; aos leigos restava apenas o papel de ouvintes e aprendizes. O apego de muitos padres à Bíblia e sua disposição em incentivar sua leitura aos paroquianos, por si demonstra que o Catolicismo brasileiro não era exclusivamente tridentino, não havendo ainda aqui chegado o bibliofobia da hierarquia católica, por ter seu livre exame se tornado pedra de toque da Reforma protestante. Entretanto, isso não durou muito. Logo os veículos de comunicação católicos começaram a desqualificar o livro que os colportores vendiam, acusando a tradução de João Ferreira de Almeida de ser tendenciosa, e de não se basear nos originais, mas em traduções holandesas e luteranas: “de charcos tão lodosos” não pode sair “águas puras e salutareis” (Hauck, vol. II/2, 1980, 211).

O catecismo de Montpellier, livro também condenado pela cúria romana, porque, entre outras coisas, defendia ideias galicanas (Anjos, 2016, 1034), ainda circulava pelo Brasil. Foi encontrado por Daniel P. Kidder na biblioteca de um desses padres simpáticos à venda de bíblias. Nesse livro posto no *index* de livros heréticos em 1721, mas republicado em Portugal sob os auspícios de Pombal, em 1765 (Anjos, 2016, 1034), registra-se o seguinte: “a leitura da Sagrada Escritura, tanto do Antigo como do Novo Testamento, deve ser ocupação diária dos fiéis” (Azzi, 1992, 249). A importância das Escrituras na devoção cristã pode haver influenciado o próprio imperador, posto que

no colégio fundado por ele no Rio de Janeiro, havia em seu programa de estudos lugar especial para as Escrituras Sagradas (Azzi, 1992, 238; Hauck, vol. II/2, 1980, 238).

Em Portugal, o marquês de Pombal também respeitava as ideias jansenistas, tendo apoiado o Jansenismo em sua disputa com os Jesuítas, não só por motivos políticos (Azzi, 1992, 248). Os jansenistas foram sua opção por serem muito mais afins ao Iluminismo que prevalecia no tempo do reinado de D. José I (1750-1777) do que os inicianos, ainda aferrados às disposições tridentinas. Este ambiente *pro* Jansenismo viria a se transportar para o Brasil junto com a família real em 1808 e permaneceria operante no regalismo praticado pelo Estado brasileiro, fosse sob o governo de seus monarcas, fosse sob a regência do Pe. Feijó, notório jansenista e regalista (Melo, 2014, 98). De sorte que a maioria dos párocos que atuavam ao tempo da inserção protestante tinham estudado em seminários onde a doutrina jansenista ainda conservava uma influência difusa. Mesmo depois da restauração da Companhia de Jesus em 1812 ainda levaria um tempo para que os jesuítas voltassem a exercer o mesmo poder e influência de outrora.

O regalismo jansenista e o Iluminismo permaneceriam mais algum tempo como principal ideologia político-religiosa da sociedade brasileira. Como se vissem perseguidos e condenados por diversas bulas papais, o espírito jansenista desenvolveu uma natural aversão ao poder centralizador do papado, aderindo no Brasil às políticas mais liberais e nacionalistas, rejeitando o princípio da uniformidade ultramontana, por adotar em seu lugar uma visão mais regionalizada da Igreja. Por este motivo “defendiam o uso do idioma pátrio na liturgia” em vez do latim, usado na missa por determinação romana (Azzi, 1990, 209); a leitura da Bíblia no vernáculo, ou seja, na versão de João Ferreira de Almeida e não a Vulgata latina de São Jerônimo.

Por tudo isto, pela moral inatacável jansenista, por seu pessimismo antropológico baseado em Sto. Agostinho, pelo seu desejo de reforma, por seu repúdio às ideias de Pelágio, por seu apego às Escrituras, pela rejeição do princípio da uniformidade

ultramontana, pode-se dizer que o Jansenismo foi uma espécie de Catolicismo reformado que muito favoreceu a inserção do Protestantismo no Brasil.

c. Número insuficiente de bispos e párocos para cuidar de imensas dioceses e paróquias

Bispos e arcebispos

Nos tempos coloniais e imperiais a assistência espiritual aos brasileiros era precária. O poder concedido aos reis portugueses e ao imperador para administrar a Igreja Católica no Brasil em nome do papa, o padroado régio, nunca atendeu aos objetivos para os quais fora criado. Antes de tudo porque o rei ou o imperador não estavam lá muito preocupados com o enlevo espiritual de seus súditos. O empreendimento colonial brasileiro era de exploração e não de povoamento, como o norte-americano; depois, por motivos ideológicos, o imperador era relapso no desencargo de suas tarefas como chefe da Igreja. Sua preocupação era proteger sua retaguarda das investidas ultramontanas e liberais.

No período colonial a expansão da fé católica servia mais aos interesses da colonização do que à evangelização. Prova disto é que, depois da ‘descoberta’, durante mais de cem anos a diocese baiana foi a única do Brasil (Azzi, vol. II, 1977, 173). Depois, lenta e esporadicamente, foram surgindo outras: “Pernambuco (1676), Rio de Janeiro (1676), Maranhão (1677)”; no século XVIII, “Pará (1719), Mariana (1745) e São Paulo (1745)” (Azzi, vol. II, 1977, 173), e essas prelações cobriam grande extensão de terras, cidades e povoados. Em suma, o Brasil atravessou todo período colonial com sete dioceses e com elas entrou no período imperial, quando foram criadas mais duas: Diamantina (1853) e Ceará (1853), e uma arquidiocese com sede em Salvador (Hauck,

vol. II/2, 1980, 183). Para as proporções continentais do Brasil este número é pífio, o que reforça a tese do uso ideológico e legitimador da religião pelo poder colonial²⁴.

Além disto, nas dioceses havia longas vacâncias, pois a coroa fazia tudo para economizar seus escudos, protelando ao máximo a nomeação de um substituto para a vaga; ser bispo era carreira pública, eles faziam parte da “folha eclesiástica” (Hoornaert, vol. II, 1977, 279). Ademais, por seu peso político, as nomeações e exonerações eram feitas por critério político, atendendo às alternâncias de poder. Havia prelados que nem chegavam a aquecer o assento episcopal, tão logo sendo transferidos; outras feitas, as disputas pelos bispados mais importantes faziam retardar as nomeações. Depois, em as nomeações finalmente havidas, seguiam-se outras dificuldades até que o bispo fosse de fato empossado. Entre a nomeação e a efetiva posse do bispo havia um longo período de tempo, contado em meses e até em anos (três ou quatro anos em média) (Azzi, vol. II, 1977, 173). Em situações os nomeados sequer eram empossados, porque até se deslocarem para suas respectivas dioceses, saía outra nomeação para outro lugar. Um exemplo disso foi a diocese maranhense: “dos quatro bispos eleitos no século XVII, apenas dois tomaram posse”. No século XVIII, entre uma e outra vacância, o palácio episcopal maranhense ficou sem seu titular durante 63 anos (Azzi, vol. II, 1977, 174). Também houve o caso de dioceses que foram criadas, mas que nunca receberam titulares, como ocorreu às prelazias de “Goiás e Cuiabá, que ficaram vagas durante todo o século XVIII”.

Além desse problema, havia também acúmulo de funções, os bispos pouco faziam como pastores. Na maior parte do tempo atuavam como funcionários do rei, “executando função supletiva de cargos públicos” (Azzi, vol. II, 1977, 172), porque eram nobres vinculados à coroa, afanados por questões políticas, atendendo primeiro aos interesses do empreendimento colonial e depois aos da Igreja (Azzi, vol. II, 1977,

²⁴ Ficou registrado para a posteridade a queixa do bispo D. Macedo ao imperador sobre a extensão de sua prelazia que naquela época englobava toda a região norte e sua petição para que a diocese fosse dividida. A resposta de D. Pedro II era que ele, o imperador, governava um território ainda mais vasto (Hauck, vol. III, 1977, 183).

172). Desde os primórdios da história colonial, não faltam exemplos.. O terceiro bispo do Brasil, D. António Barreiros, fez parte da junta de governo por ocasião da morte dos governadores Lourenço Veiga em 1581 e Teles Barreto, em 1587 (Azzi, vol. II, 1977, 179). Daí seguiu-se uma sequência de suplências ao governo da Bahia. D. Sebastião Monteiro da Vide assumiu o governo interinamente no lugar de D. Sancho de Faro; D. José Botelho assumiu o governo da província em 1755; D. Antônio Correia tomou posse em 1781, no lugar do Marquês de Valença e de D. Fernando J. Portugal. O mesmo ocorreu com os bispos de Pernambuco e São Paulo (Azzi, vol. II, 1977, 179).

Párocos

A cooptação da alta hierarquia da Igreja pelo projeto colonial não era um fato isolado, o baixo clero funcionava de modo semelhante. Os padres eram funcionários públicos, ainda que encarregados dos ofícios litúrgicos. Recebiam salário do governo colonial e tinham pouca “preocupação com a evangelização, catequese e conversão do povo”. O Catolicismo era uma pressuposição básica da sociedade colonial (Azzi, vol. II, 1977, 183), garantida pela força das armas e pela sombra dos tribunais do Santo Ofício. Os proventos pagos pelo Estado eram muito limitados, de sorte que quando não estavam ocupados em dizer a missa, os sacerdotes tratavam de negócios particulares, não sendo incomum verem-se padres dedicados ao comércio ou à pecuária, sem falar naqueles que atuavam como professores e políticos (Azzi, vol. II, 1977, 184).

No Nordeste brasileiro curas, párocos e até frades, eram praticamente membros das grandes famílias latifundiárias, vivendo na casa grande de senhores de engenho, como agregados, muitas vezes exercendo “a função de capelães, padres-mestres, tios-padres, padrinhos, muitos deles até servindo ao senhor de engenho como procriadores” (Freyre, 2001, 271), de acordo com sua disposição carnal e falta de escrúpulos religiosos. Enfim, o baixo clero aderir ao sistema patriarcal brasileiro por função parasitária, mas necessária, era consequência lógica de seu papel legitimador do Catolicismo no

empreendimento colonial²⁵; acoitar-se junto aos senhores locais fazia parte de suas funções como funcionários públicos.

O sistema colonial português sendo pouco centralizado e funcionando como um feudalismo patrimonial tardio, entregava o poder de mando aos senhores locais, os quais administravam tanto a vida civil como a religiosa, de comum acordo com os governadores das províncias e com os bispos, decorrendo daí o forte teor regional do Catolicismo brasileiro, que só começou a ser superado com a romanização no século XIX. Por este caráter fragmentário, o sistema colonial recebeu de Eduardo Hoornaert o designativo de “conglomerado de cristandades” (Hoornaert, Vol. II, 1977, 247).

Longe dos olhos da meia dúzia de bispos em suas longínquas sedes diocesanas, os padres não conseguiam resistir à abundância e facilidade de fêmeas indígenas e negras que encontravam no ambiente colonial, grassando, por isto, a promiscuidade e a degeneração moral do clero. A frágil formação recebida para o exercício de suas tarefas pastorais (o latim suficiente para dizer uma missa, um verniz de direito canônico, de gramática e de filosofia) e o estado de ignorância generalizada em que a população se encontrava, talvez explique o descalabro moral desses religiosos.

No século XIX, no período imperial, a formação do sacerdote melhorou, com a criação de seminários, porém, perdurou um antigo problema: a redução do quadro de sacerdotes, creditados ao “descrédito da vocação sacerdotal”, dada a prevaência de padres e frades vivendo amasiados, e “a mesquinhez da cônica que o governo concedia” (Azzi, 1992, 192 e 193) (cerca de 300 mil réis) (Hauck, vol. II/2, 1980, 195). Os capelães e demais religiosos viviam em situação ainda pior, porque nem essa mísera cônica recebiam e tinham que se contentar com a doação dos fiéis. Os cronistas do século XVIII relatam que “a coroa gastava 26 vezes mais com a Sé e o cabido de

²⁵ Quaisquer que fossem as tarefas do empreendimento colonial, possuísem eles caráter formal ou informal, tinham frades, curas, cônegos, como mediadores. Fosse as entradas, “ocupadas” em descer índios para o trabalho escravo ou em campanhas militares para castigar índios bravios, fosse navios negreiros em viagens transoceânicas à Angola e Guiné, fosse nas fazendas de cana de açúcar, haviam de ter capelães para acompanhar e abençoar suas tarefas, dizendo a missa, cantando as ladainhas, rezando o terço, protegendo dos inimigos, ensinando a doutrina; a participação deles era imprescindível (Hoornaert, vol. II, 1977, 282-283).

Salvador do que com as missões, 20 vezes mais com vigários e coadjutores do arcebispado do que com as referidas” (Hoornaert, vol. II/1, 1977, 36), donde se pode imaginar o escasso número de clérigos realmente dedicados ao trabalho pastoral. Além disto, como vimos, a perspectiva pode ser ainda pior, visto que os padres instruídos da capital tinham interesses em nada relacionados com a evangelização.

Contudo, o feudalismo patrimonial e tardio português, o sistema regalista de governo eclesiástico, não podem ser responsabilizados sozinhos pela falha na catequese do Brasil. Há de se colocar na conta da Igreja Católica uma parte desta responsabilidade, pois ela foi displicente em sua missão, entregando a administração de seus interesses ao padroado régio, que, obviamente, tinha outras premências e prioridades. À parte disso, a sé romana poderia, por exemplo, ter tentado suprir o déficit de padres, comissionando sacerdotes estrangeiros para suprir as lacunas do cuidado pastoral. Isto era perfeitamente factível e foi praticado na época da romanização, quando interessou ao Vaticano fazê-lo para fortalecer-se politicamente. O Catolicismo acomodado pela facilidade colonial só agiu tardiamente, quando a mentalidade dos fiéis já começava a sofrer influências modernizadoras, instigadas pelo Iluminismo. A instauração do processo de romanização, entretanto, não estancou a sangria católica, apenas preparou o terreno para a messe protestante, à medida que deflagrou um importante efeito colateral à centralização implementada, a saber, a perda de sua base popular.

A situação na América espanhola não era diferente. Se bem que a Igreja funcionasse de forma mais centralizada do que a congênere portuguesa, haja vista o maior poder econômico espanhol, o tamanho das dioceses era imenso, o número de bispos reduzido, o clero espalhado por um vasto território (Deiros, 1992, 263 e 264). Nos países com maior presença espanhola, o problema não era tão sério, mas no Caribe (Cuba e Porto Rico) (Fernández, 2002, 13), onde não havia prata; e na América Central, onde não havia nada (Guatemala, Nicarágua Costa Rica e Panamá), as missões estavam desérticas. A região central até o istmo do Panamá era completamente ignorada pela

coroa espanhola e pelos missionários. Havia uns poucos franciscanos e jesuítas que ali operavam tentando salvar os ameríndios da escravização promovida pelos ingleses que os caçavam para torná-los escravos de suas lavouras de cana-de-açúcar, na Jamaica (Prien, 2013, 259). Durante boa parte do século XVIII até o começo do XIX esta região foi devastada por rebeliões populares contra a exploração promovida por mestiços e estrangeiros; por causa desta situação de instabilidade social os franciscanos acabaram abandonando a missão (Prien, 2013, 230).

No período que antecede e se segue à independência dos estados latino-americanos, a situação da Igreja e das missões católicas piorou. A administração eclesiástica nas mãos das burocracias seculares sofreu com a escassez de recursos, porque um espírito anticlerical predispunha os políticos nacionalistas contra o Catolicismo. Enfim, a situação do paroquiano católico latino-americano era de abandono pelo dramático decréscimo do clero secular:

Em 1810 o número de membros do clero era de umas 25.000 pessoas. Isto representava um sacerdote para cada 640 habitantes. Ao invés, em 1900, os sacerdotes eram 14.800, ou seja, um para cada 3.829. Entretanto, deve-se ter em conta que o clero estava desigualmente repartido, que nem todos os sacerdotes desempenhavam trabalho paroquial, que a população crescia de maneira explosiva, que cada vez mais havia impedimentos para o cumprimento de seu ministério, porque as paróquias cobriam territórios enormes e as comunicações eram péssimas (Deiros, 1992, 264).

O secretário executivo da CCLA, Samuel G. Inman, pelo tempo da Conferência do Panamá, dizia em seu relatório que o clero católico romano permanecia deficitário face a suas obrigações pastorais. Tomando como exemplo os países onde o Catolicismo estava mais organizado convidava seus leitores a imaginar a situação daqueles onde não havia a tal organização:

Na república do Paraguai, com uma população de um milhão de habitantes, havia 88 párocos, dos quais 40 em Assunção, atingindo uma proporção de um padre para cada 20.000 paroquianos. Em Buenos Aires, com uma população de 700 mil pessoas, havia cerca de 50 igrejas católicas. No Chile, onde a Igreja é melhor organizada do que em outros países, o arcebispo comanda 700 párocos, dos quais 450 trabalham pela população, o que dá um total de aproximadamente um padre para 10 mil habitantes. Há 500 igrejas e

619 capelas, a maior parte dos serviços religiosos são praticados nas últimas. Se houvesse 700 lugares onde os serviços religiosos acontecessem isto significaria uma capela para cada 5 mil habitantes (CCLA, 1917b, 14).

Além do imenso déficit de párocos, havia um imenso clero regular que, infelizmente, não era de grande valia, porque, além do ócio, os frades colecionavam outros vícios mais escandalosos. O frei Manoel de Sto. Agostinho, em 1864, apontava quatro principais causas de sua decadência: “indiferença dos superiores aos abusos e pecados de seus confrades, espírito de discórdia entre as ordens, negligência nos estudos e na formação de novos religiosos, e, por fim, a falta de critério na aceitação de candidatos à vida regular” (Hauck, vol. II/2, 1980, 202; Azzi, 1990, 202).

Na verdade, o Estado desconsiderava as ordens religiosas, as quais viviam cerceadas e controladas, no período colonial e assim também no imperial, não vendo nelas útil, exceto quando diretamente envolvidas nos empreendimentos expansionistas. Por exemplo, se seus membros acompanhavam como capelães as entradas e bandeiras, ou então quando atuavam nas fronteiras do reino como postos avançados da expansão colonial, amansando índios brabos e preparando o terreno para a posterior exploração da terra e das gentes (Hoornaert, vol. II/2, 1977, 37).

Entre 1763 e 1789 a coroa emitiu diversas ordens limitando a recepção de noviços nas ordens existentes, situação que as levaria à crise do século XIX (Hoornaert, II/2, 1977, 38), quando muitas deixaram de existir. Não houve mudança significativa quando o padroado mudou para as mãos dos imperadores do Brasil, “pois o padroado do Império era estruturalmente idêntico ao do período português” (Hoornaert, II/2, 1977, 38). Fosse real ou imperial, o padroado tornou-se o responsável pela decadência e extinção das ordens, pois quando essas não conseguiriam renovar-se com a entrada de novos noviços, o Estado se apropriava de seu patrimônio, depois que morria o último de seus membros (Azzi, 1990, 204).

As ordens, depois de perceberem que o decreto imperial significava sua aniquilação, tentaram reagir. Os beneditinos enviaram jovens a noviciar em Roma para

assim, quando retornassem, pudessem ser integrados à ordem e essa pudesse sobreviver à dissolução. O máximo que essa ação desesperada produziu foi um aviso oriundo do ministério da Justiça: “S.M. o Imperador declara a vossa paternidade Rvma. que, ainda quando os referidos brasileiros professem em Roma na Ordem Beneditina, não poderão, voltando ao império, formar parte da de que é de vossa paternidade Roma, o abade geral” (Hauck, vol. II/2, 1980, 203 e 204).

Nas cidades o atendimento espiritual, como sempre, ficava restrito às famílias mais ricas (extrema unção, primeira comunhão, crisma, etc.) e ao povo restavam as missas eventuais e as festas religiosas. No campo o problema era ainda mais sério. Não era incomum pessoas passarem existência sem nunca terem comungado ou confessado seus pecados; muitos sem sequer terem avistado um padre alguma vez.

Apesar de todos os prejuízos causados pelo autoritarismo da era dos Pios, vivendo em permanente estado de beligerância com a classe política, nada fez tanto mal ao Catolicismo como o regalismo imperial, prejuízo que vai muito além das rugas de certos bispos com o Imperador:

O Padroado enfraqueceu a Igreja Católica durante a maior parte do século XIX. Controlada pelo governo, a Igreja vê-se incapaz de manter até mesmo as suas funções mais básicas, como a formação e sustentação de um corpo de clérigos competente, e a catequese eficaz que garanta a pureza ortodoxa e doutrinária. Isso cria uma erosão da fé e prática católica que dura por quase todo o século (Cavalcanti, 2001, 70).

Sobre o Catolicismo que imperou durante toda a história do Brasil, Eduardo Hoornaert afirmou que “a Igreja não era Igreja: era cenário”, no sentido de ter pouca substância doutrinária e eclesiológica, por restringir sua atuação à construção de “imagens, discursos, gestos e símbolos” (Hoornaert, vol. II, 1977, 246), que servia ao projeto colonial, mais do que à evangelização e à construção de uma Igreja como entidade com vida própria e autonomia, de sorte que se o edifício colonial ruísse a Igreja se extinguiria junto com ele. Este foi o motivo da reação romanista quando começou a engrossar o coro de republicanos e regalistas. Se o que eles reivindicavam ocorresse a

Igreja poderia estar indo numa direção perigosa. Enfim, a sobrevivência da Igreja Católica no Brasil dependia de sua separação de seu irmão siamês, o Estado. Este foi o principal objetivo do processo de romanização.

d. A romanização e o enfraquecimento do Catolicismo cultural

Segundo Enrique Dussel, esta articulação da religiosidade com todas as dimensões da vida social pode também ser chamada de Cristandade, e, conforme o mesmo autor, o enfraquecimento do Catolicismo cultural coincide com seu desaparecimento (Dussel, 1974, 83). Preferimos substituir o conceito de Cristandade por Catolicismo popular, pois entendê-lo como Dussel, no contexto brasileiro, seria equivocado. Sua análise está correta apenas para a América espanhola, onde prevalecia um sistema de governo centralizado, tanto civil como o eclesiástico, onde “o bispo do Peru poderia ser nomeado para o México e um oriundo da região do Rio da Prata poderia ser indicado para o Norte” (Dussel, 1974, 89). No contexto religioso brasileiro prevalecia uma realidade mais fragmentada, ainda que pudesse ocorrer de um bispo de Luanda ser nomeado para prelazia brasileira e vice-versa (Hoornaert, vol. II, 1977, 278), a vida religiosa brasileira era muito mais regionalizada, posto que dependia da esfera local de governo, por conta da natureza da administração colonial, entregue a particulares. A Igreja Católica brasileira era, na verdade, um “conglomerado de cristandades” (Hoornaert, II vol. 1977, 247), com uma infinidade de chefetes locais a comandar tanto a vida civil como a religiosa, ensejando por isto uma diversidade religiosa muito mais livre e popular do que ocorria no Catolicismo de origem hispânica.

No Brasil o que costurava estes fragmentos de religiosidades locais era um Catolicismo Popular. A participação leiga, pela carência crônica de padres, era que comandava o ritmo da religiosidade brasileira. O centralismo do Catolicismo espanhol não era prática no Brasil colônia. Pelo contrário, havia grande liberdade religiosa, em um tempo quando a religião estava entranhada no cotidiano das pessoas, nas devoções

familiares, nas festas paroquiais, nos folguedos em honra aos santos. Tudo isto viera de Portugal, mas aqui no Brasil ganhou novos matizes, pela inclusão de elementos indígenas e africanos, gerando grande desdobramento sincrético.

Havia muita liberdade para a criação de associações para fins religiosos. Eram comuns as confrarias, reunião de pessoas que se dedicavam a promover a devoção de um santo específico (Azzi, vol. II, 1977, 234). Muitas vezes este santo não tinha capela ou ermida e essas punham-se por missão construí-las e dedicá-las ao santo de devoção; outras vezes o santo já possuía capela, e então os membros da irmandade esforçavam-se por “manter seu culto e promover sua festa” (Azzi, vol. II, 1977, 234-235). Cada irmandade possuía um capelão leigo que comandava as ações coletivas; também possuía “um estatuto ou compromisso particular [...], os direitos e deveres de seus membros, devidamente homologados pelas autoridades eclesiásticas. Estes estatutos tinham um conteúdo muito local” (Azzi, vol. II, 1977, 235), que favorecia a integração da população ao culto católico ao mesmo tempo que as conectava com suas raízes locais.

Como parece óbvio, estas associações mantinham o leigo ativo, e não se pode deixar de reconhecer, em uma espécie de missionamento popular²⁶. Ora, esse rude missionar era ainda mais frutuoso do que as missões oficiais, calcadas nas demonstrações de poder e na violência da dominação. Como o seráfico pe. Manoel da Nóbrega não deixava de reconhecer em seu livro *Diálogo sobre a conversão do Gentio*: “conversão só após a sujeição” (Hoornaert, vol. II, 1977, 27).

Outro aspecto primordial do Catolicismo do Brasil foi ter sido doméstico, privado e pouco institucionalizado (Hauck, vol. II/2, 1980, 13). Na estrutura patriarcal da família brasileira, o culto estava fundamentado em cotidiano marcado por um calendário com muitos dias e festas devotados aos santos; a faina diária entrecortada por obrigações devocionais, que as famílias cumpriam com satisfação. Todas as casas

²⁶ Segundo Hoornaert, dos quatro movimentos missionários do Catolicismo brasileiro, um deles foi leigo, fruto do trabalho das irmandades, ao acompanhar os movimentos do garimpo nas Minas Gerais; só passou ao controle clerical quando foi fundada a diocese de Mariana (Hoornaert, vol. II, 1977, 42).

possuíam oratórios que abrigava o santo da família e mesmo as ruas possuíam nas esquinas nichos elevados, em frente aos quais os passantes persignavam-se e paravam para rezar na hora sexta. A vida era marcada por rituais católicos, do nascimento à morte, os corpos e as almas pertenciam à Igreja (Hauck, vol. II/2, 1980, 13).

O Catolicismo popular, o verdadeiro vínculo unificador da civilização colonial, começou a morrer muito antes de a Igreja Católica haver deixado de ser a religião oficial do Brasil, seu desaparecimento começou com a romanização. E mesmo antes, já no ocaso da era colonial, no período pombalino, a tendência galicana no governo da Igreja produziram os primeiros reflexos negativos sobre o Catolicismo Popular, levando-o a enfraquecer-se. Como se sabe, o absolutismo esclarecido dos reis portugueses era centralizador e a liberdade com que se vivia a religião católica no Brasil à época era vista com desconfiança pela coroa. Além disto, com o fortalecimento do sentimento nativista dos brasileiros os conflitos de interesses ficaram por demais evidentes. O choque de interesses entre a coroa e as prelazias era decorrência da própria estrutura administrativa do Estado português, onde muitas vezes os bispos eram empossados e destituídos por motivos exclusivamente políticos. No período pombalino estes problemas tornaram-se frequentes. O regalismo atingindo sua expansão máxima, aumentou “a vinculação dos bispos ao poder civil”. Neste tempo vários bispos foram chamados a Portugal para explicar suas ações. D. João de São José Queirós, bispo do Pará, foi convocado em 1763. O bispo do Maranhão, D. Antônio de S. José, chamado a Portugal em 1767, por se negar a obedecer a um mandado do Marquês de Pombal (Azzi, vol. II, 1977, 180). Em 1780 o desembargador José João Teixeira Coelho lamenta “que os bispos de Mariana ousem prover as paróquias da diocese, usurpando, assim, os direitos de D. Maria I” (Azzi, vol. II, 1977, 181).

No transcurso do século XIX, o fortalecimento do ideário iluminista gerou o um conflito da Igreja Católica com a classe política. Na América espanhola os anseios emancipatórios de uma elite crioula contrastavam com os interesses conservadores dos

prelados, ainda ligados ao projeto colonial. Quando os ventos políticos começaram a mudar e o nacionalismo somado ao liberalismo começou a pressionar por mudanças, a Igreja Católica sentiu-se ameaçada, principalmente pela proposta de laicização da vida social. Percebendo que se a laicização ocorresse e a estrutura eclesiástica caísse nas mãos de um Estado galicano, isso poderia trazer à Igreja um grande prejuízo patrimonial e organizacional, houve um esforço por reforçar o poder curial sobre o Catolicismo brasileiro. A romanização foi a resposta da Igreja Católica às ameaças do Liberalismo.

O caso brasileiro era complexo. O Catolicismo era obrigado a lutar em duas frentes. Por um lado, tinha que se haver com os políticos liberais, divididos em dois grupos igualmente hostis, uns desejando a implantação do joesfismo aberto, com o poder eclesiástico completamente entregue nas mãos do imperador; outros, defendendo a laicização do Estado brasileiro, com a secularização completa da vida civil. Por outro lado, tinha que disputar o controle da Igreja com o imperador, detentor do direito do padroado régio. Por todos os lados a influência romana esvaecia-se e sua relevância encolhia em face a tão poderosos inimigos. Ao Estado não interessava mais favorecer o clero e o Catolicismo popular, tornando-se cada vez mais complacente com a diversidade religiosa trazida pelos protestantes, inspirado pelo positivismo e pela maçonaria difusos que, dando importância apenas ao aspecto moral da religião, desprezava os aspectos doutrinários. Isso fez acender a luz amarela na sé romana, ao perceber a erosão da doutrina católica pela ação das ideias liberais e pela displicência de D. Pedro II, o Vaticano, com isso, decidiu entrar em guerra com ambos.

Tem início o processo de romanização da religião católica, de sua estrutura administrativa e litúrgica. A tarefa não era simples. Para começar o Catolicismo brasileiro não era tridentino, sendo ainda prática no Brasil ignorar a reforma dos costumes dos clérigos e da administração eclesiástica. O padroado régio não fizera nenhum esforço para melhorar a condição do clero. Pagava baixas cômguas, politizava as melhores colocações e prelazias, sem dar a mínima importância às vocações pastorais

nem ao preparo dos futuros sacerdotes. A percepção comum da hierarquia de que o padroado e sua complexa legislação civil-religiosa perturbava a ação dos bispos, e não a auxiliava, colocou como uma das primeiras reivindicações ultramontanas a autonomia episcopal. D. Macedo Costa, bispo do Grão-Pará, D. Antônio Viçoso, bispo de Mariana, e D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia, eram os principais propositores destas reivindicações (Hauck, vol. II/2, 1980, 184 e 185).

Outra queixa frequente dos bispos eram as dificuldades com a formação dos sacerdotes (Hauck, vol. II/2, 1980, 185), encarada pelas assembleias legislativas e pela própria população como uma formação clássica, a que muitos ambicionavam sem se sentirem efetivamente vocacionados e o faziam apenas para ter acesso a uma formação universitária ou à uma carreira eclesiástica. Em suma, “não havia uma faculdade propriamente teológica” (Hauck, vol. II/2, 1980, 193). Outrossim, havia “ingerência do poder temporal [...] sobre os manuais dos seminários e as matérias que deveriam ser prioridade” (Hauck, vol. II/2, 1980, 197). Urdia uma formação clerical realmente voltada para as necessidades da Igreja, ou seja, que ensinasse o seminarista a doutrina católica, pautada nos evangelhos, nos concílios e no magistério da Igreja; que o preparasse para a defesa da fé ortodoxa e para denunciar as heresias; para a defesa da Igreja Católica, contra as falsas acusações dos liberais (Hauck, vol. II/2, 1980, 198).

Durante a romanização houve a europeização da Igreja, com rejeição dos elementos negros e indígenas da cultura brasileira. De algum tempo o poder curial, através de bispos leais a Roma, já vinha entregando a liderança dos seminários às ordens estrangeiras, mais afinadas com a linha ultramontana. O preconceito contra os brasileiros era tamanho que chegou a tornar-se comum a rejeição candidatos negros e pardos ao sacerdócio, dando-se preferência aos de origem italiana, alemã e polonesa (Prien, 2013, 352), provavelmente por conta da mitológica lubricidade brasileira. Além disto, muitas dioceses começaram a enviar seus melhores seminaristas para estudar em Roma, no Colégio Pio latino-americano (Prien, 2013, 352). Foi sob a influência desta

nova geração romanizada que o processo de padronização do Catolicismo brasileiro se intensificou. Daqueles que estudaram em Roma, muitos se tornaram bispos: D. Pedro Maria de Lacerda, bispo no Rio de Janeiro; D. Luís Antônio dos Santos, no Ceará; e D. João Antônio dos Santos, bispo em Diamantina.

De outra parte, o poder curial reunia a si os bispos, convocando-os em diversas ocasiões a irem a Roma: para a proclamação do dogma da imaculada concepção de Maria em 1854, para a comemoração dos 1.800 anos de aniversário do martírio de Pedro e Paulo, em 1867; para o concílio Vaticano I, em 1870 (Hauck, vol. II/2, 1980, 183). Neste último, os bispos latino-americanos deram apoio incondicional ao dogma da infalibilidade papal (Prien, 2013, 353). O espírito destes novos tempos seria sintetizado por D. Antônio Viçoso: “Somos 12 bispos unidos em torno do Pontífice Romano, como os 12 apóstolos em torno de Pedro” (Hauck, vol. II/2, 1980, 182). Toda esta movimentação de seminaristas e da prelazia em Roma teve como consequência um Catolicismo romano, leal ao Vaticano e sensível aos interesses nacionais.

Roma conseguiu assegurar-se de seu clero e de sua doutrina, mas não logrou impedir o processo de secularização. O golpe de misericórdia veio em 1889 com a proclamação da república e a consequente criação de um Estado laico sem religião oficial. Embora o papa Leão XIII tenha afirmado ao então presidente Campos Sales, que a Igreja Católica estava melhor sob um regime de Estado laico do que no tempo do padroado (Barros, 1974, 336), isso não era verdade. O Catolicismo brasileiro era uma religião cultural em que a própria identidade nacional tinha a religião católica como característica fundamental (Chesnutt, 2017, 78). Os brasileiros nasciam e logo eram batizados para não morrerem pagãos, os padrinhos eram tidos na mesma consideração que os pais, sendo corresponsáveis pela educação de seus afilhados; eram educados em escolas católicas que ensinavam mais religião do que outra coisa; casavam-se nessa Igreja e o casamento religioso tinha validade civil; eram enterrados em cemitérios administrados pela Igreja. Obviamente, ao tornar-se um Estado laico a Igreja perdeu

muitos dos laços com que prendia os indivíduos, oportunizando-se com isto o desvio religioso, mais tarde patenteado pelos que se deixaram converter pelo Protestantismo.

Sem desprezar a importância desses acontecimentos, a meu ver, o que mais concorreu para a abertura de uma avenida de oportunidade ao Protestantismo de Missão foi a nova ênfase teológica e sacramentalista (Prien, 2013, 353), que pretendia mudar radicalmente o Catolicismo brasileiro, destituindo-o dos elementos populares, já consolidados, em que “predominava o aspecto devocional, que se expressava através das romarias, das promessas e ex-votos, das procissões²⁷ e festas dedicadas aos santos” [...], “a participação leiga em confrarias religiosas (irmandades e ordens terceiras)”, etc. (Azzi, vol. II, 1977, 171). O pluralismo que caracterizava o Catolicismo popular, pela regionalização de crenças e práticas, foi substituído pela uniformidade ultramontana, dócil ao controle, mas fraca quanto à adesão do fiel, porque extraía a religião da vida cotidiana e restringia-a a certos espaços onde o sacramento é presente. De certa forma o ultramontanismo se antecipava à industrialização e à urbanização brasileira, já realidade na Europa, contexto para o qual teoricamente o Catolicismo romanizado estaria mais preparado. Mas não foi o que aconteceu. A romanização chegou com atraso. Fez o brasileiro perder as raízes do Catolicismo popular sem ter consolidado o Catolicismo romanizado. Esse católico enfraquecido foi aquele que foi viver na cidade grande, para ser facilmente atraído pelo Protestantismo.

O Catolicismo cultural foi afastado antes que o romano e dogmático estivesse suficientemente sedimentado, gerando um déficit religioso no católico brasileiro. O clero naquela altura não estava habilitado nem em número e nem em expertise, para

²⁷ “Os Jesuítas [...] amplo uso dos impressionantes recursos que a liturgia barroca fornecia no sentido de atrair os indígenas: músicas, procissões, cruz alçada, paramentos multicores, as mais variadas bandeiras, batinas, barretes, cânticos de aclamação, folhas de palmeiras para serem agitadas na hora da procissão, sermões grandiloquentes, gestos largos e imponentes, imagens, teatros e dramatizações, as mais variadas decorações. Os missionários ao celebrarem a missa traziam sempre meninos consigo, índios e mesmo às vezes portugueses, os famosos “meninos de Jesus”, precursores dos “coroinhas”, que cantavam e dançavam em ritmos indígenas e entusiasmavam toda a assistência (Hoormaert, vol. II, 1977, 297). Esta tradição barroca dos primeiros tempos perdurou até o tempo da romanização, quando se adotou uma feição mais austera, característica do espírito europeu, que enfatizava mais o pecado do que o perdão.

executar essa tarefa titânica, que era evangelizar uma nação que vivia até então em situação de semi-paganismo. D. Viçoso, bispo de Mariana, descrevia em 1844 o período pré-romanista: “o abandono dos sacramentos”, “a falta de doutrina no povo”, “o esquecimento da vida eterna, em que dormia a maior parte dos homens” (Hauck, vol. II/2, 1980, 217). Em 1846, D. Marques Perdigão, bispo de Olinda, complementava dizendo que o povo brasileiro vivia um Catolicismo feito de muitos símbolos e pouca doutrina (Hauck, vol. II/2, 1980, 217).

Conclusão

E, no entanto, este foi o Catolicismo que catequizou o Brasil. Um Catolicismo de conquista, que, fosse por não dispor de suficientes sacerdotes, fosse por não ser este o principal interesse do empreendimento colonial, ou fosse ainda por ser mais cômodo catequizar limitando-se a ensinar o Credo, o Pai Nosso e a Ave Maria, deixou-se confiar na catequização popular mal feita e depois ocupou-se em destruir o pouco que havia.

A cúria católica falhou por lhe faltar a visão, por não ter percebido qual era seu papel no Brasil colonial, depois falhou de novo em não perceber que o período colonial chegara ao fim. Pois enquanto os brasileiros lutavam para se livrar do jugo português, a hierarquia católica no Brasil se recusava a reconhecer que o Brasil já não era português e se tornara brasileiro. O próprio papa teria protelado o quanto pôde o reconhecimento do Brasil como nação independente, tão estreitos eram os laços que prendiam a sé romana à coroa portuguesa. Era natural que a casa de Bragança tivesse suas reservas e usasse o padroado como expediente de controle de uma hierarquia católica hostil. A fragilização do Catolicismo teria começado, portanto, já nessa, com os imperadores bragantinos manietando o poder romano, pelo controle de suas finanças e hierarquia.

Depois, durante o processo para a nova mudança de regime, de monárquico para o republicano, mais uma vez a hierarquia católica colocou-se na contramão da história, resistindo à transição. Enquanto isto o baixo clero se envolvia com as disputas

decorrentes dos novos ventos ideológicos que sopravam da França iluminista e dos Estados Unidos revolucionários. A quantidade de padres seculares metidos na vida civil era enorme, basta verificar quantos eram políticos nas Assembleias à época de D. Pedro I e durante o reinado de D. Pedro II, com o auge de eclesiásticos na carreira política, número que só viria a diminuir quando se instaurou o processo de romanização.

Todas estas disputas políticas desviaram a Igreja Católica daquilo que se pressupunha ser sua principal função: a evangelização dos brasileiros mal catequizados. Quando a Igreja romana tentou corrigir todos os prejuízos que o padroado lhe causara ao longo do século XIX, instituindo o processo forçado de romanização para recobrar a disciplina e a autoridade perdidas, a consequência foi o enfraquecimento do Catolicismo popular que lhe havia sido de sustentáculo até então.

A prioridade do projeto colonial sempre foi o patrimonial e o principal papel que cumpria o Catolicismo era o de revestir este projeto com os paramentos do sagrado, fosse na guerra ideológica com outras sacralidades (as protestantes, por exemplo), fosse contra a barbárie, que criam instalada na sociedade ameríndia. Por isso o Catolicismo brasileiro sempre se caracterizou pela parca doutrina e pela farta exibição dos símbolos do poder. A conquista do Brasil era o maior sinal do favor divino e não era necessário justificar para os ouvidos o que os olhos podiam por si mesmos perceber. O comportamento licencioso da maioria de seus clérigos nos séculos antecedentes, especialmente o XVII e XVIII, era neste contexto compreensível. Era o perfeito engajamento dos padres no projeto colonial, para o soerguimento da civilização da cana-de-açúcar e mais tarde da do ouro, no qual não se furtavam muitos de desempenhar o papel de ganhões reprodutores, gerando a principal riqueza daquele tempo – uma prole de escravos mulatos para o trabalho:

No século XVI, com exceção dos jesuítas - donzelões intransigentes - padres e frades de ordens mais relapsas em grande número se amancebaram com índias e negras; os clérigos de Pernambuco e da Bahia escandalizando o padre Nóbrega. Através dos séculos XVII e grande parte do XIX continuou o livre arregaçar de batinas para o desempenho de funções quase patriarcais, quando não para excessos de libertinagem com negras e mulatas. Muitas vezes atrás

dos nomes mais seráficos deste mundo – Amor Divino, Assunção, Monte Carmelo, Imaculada Conceição, Rosário – dizem-nos certos cronistas que, em vez de ascetas angustiados pelo voto de virgindade, floresceram ganhões formidáveis (Freyre, 2001, 531).

Não admira o espanto que estes fatos provocavam nos viajantes que visitavam o Brasil à época. E o não menos espantoso fato de que padres e religiosos que não compactuavam com estas atividades recebessem os colportores protestantes de braços abertos. Daniel P. Kidder, um dos primeiros colportores metodistas a atuar no Brasil, em 1837, relata que, em suas andanças, não raras vezes recebeu boa acolhida de padres e diáconos católicos, entusiasmados com a possibilidade de que aquele trabalho pudesse melhorar as condições morais da nação (Farra, 1960, 41). Kidder menciona ainda “o caso de um padre em Pernambuco que não somente recebeu com alegria sua Bíblia, mas encorajou-o a distribuí-la” entre seus paroquianos (Azzi, 1992, 247). Estas informações de Kidder leva-nos a concluir que o retrato da situação religiosa do Brasil ao tempo da inserção do Protestantismo, a partir da segunda metade do século XIX, é tal como pensou Émile Léonard e Riolando Azzi, ou seja, que era comparável à Europa às vésperas da Reforma, no século XVI:

A reclamação de autonomia para as igrejas nacionais, o desprestígio do clero, o esvaziamento da igreja como instituição, a proliferação das devoções populares e o nascente interesse pela leitura da Bíblia. Eu acrescentaria o anseio pela liberdade política nacional (a Alemanha com relação ao papado e o Brasil com relação ao seu recente passado colonial (Azzi, 1992, 238).

Foi neste contexto de mudança de paradigmas, provocado pelo Iluminismo na segunda metade do século XVIII e pelo Liberalismo no século XIX, que o Protestantismo lançou suas raízes no Brasil. Procurando organizar-se, agora num contexto laico e sem privilégios, e depois de haver perdido os principais instrumentos que o tornavam uma religião cultural no Brasil, O Catolicismo, pelo processo de romanização, tentava construir o novo sem derrubar o antigo, porém fracassou. Primeiro, pela solidariedade do Catolicismo com o poder colonial; depois, pela romanização que buscava o estabelecimento de seu próprio poder comprometido pela

crítica iluminista. O Catolicismo com suas próprias mãos foi abrindo uma brecha pela qual o Protestantismo penetrou.

Referências

- AMESTOY, Norman R. (2010). “Ideas para repensar la historia del Cristianismo en América Latina”, *Teología y Cultura*, ano 7, vol. 12, Dez., pp. 5-24.
- ANDERSON, Justo (1990). *Historia de los Bautistas. Sus comienzos y desarrollo en Asia, África y América Latina*, vol. III, U.S.A.: Casa Bautista de Publicaciones.
- ANJOS, Juarez J. T. dos (2016). “O catecismo de Montpelier e a educação da criança no Brasil imperial”, *Cadernos de Pesquisa*, no. 162, Out-Dez, pp. 1030-1048.
- AZEVEDO, Fernando (1958). *A cultura brasileira*, Rio de Janeiro: IBGE, 1958.
- AZZI, Riolando (1992). *O Altar Unido ao Trono. Um projeto conservador*, São Paulo: Edições Paulinas.
- AZZI, Riolando (1991). *A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal (História do Pensamento Católico no Brasil)*, São Paulo: Edições Paulinas.
- AZZI, Riolando (1977). “A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial”, *A história da Igreja no Brasil*, vol. II. In Enrique DUSSEL (org.). *História Geral da Igreja na América Latina*, Petrópolis, Editora Vozes, 1977.
- BARAÚNA, Luís J. (1998) “Igreja: quem és? Donde vens? Para onde vais?” In Ênio J. C. Brito; Gilberto S. Gorgulho (orgs.). *Religião. Ano 2000* (São Paulo: Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião - PUC/Loyola.
- BARRETO, Luís P. (2003). *Obras filosóficas*, Roque S. Maciel de Barros (org.), São Paulo, Humanitas/FFLCH/Usp.
- BARROS, Roque S. (1974) “Vida Religiosa”. In Sérgio Buarque de Holanda. *História Geral da Civilização Brasileira*, 6 vols., São Paulo, Difel.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1986). *Breve historia del Protestantismo en América Latina*, Ciudad de México, Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*, Ciudad de México, Casa Unida de Publicaciones.
- BASTIAN, Jean-Pierre (1993). “The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Socio-Historical Perspective”, *Latin American Research Review*, vol. 28, no. 2, pp. 33-61.
- BASTIAN, Jean-Pierre *et al.* (1995). *Evangélicos en América Latina, Iglesias, pueblos y culturas*, no. 37-38, Abril.
- BASTIDE, Paul A. (1979). “Sur le Positivisme politique et religieux au Brésil”, *Romantisme*, no. 23, pp. 79-97.
- BONINO, José M. (1995). *Rostros del Protestantismo*, Buenos Aires: Nueva Creación/ Eerdmans.
- BONINO, José M.; Robert CRAIG e Carmelo ALVAREZ. *Protestantismo y Liberalismo en América Latina*, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1985.
- BOSI, Alfredo (1992). *O Brasil e a Dialética da Colonização*, São Paulo, Companhia das Letras.
- BRAGA, Erasmo; Kenneth GRUBB (1932). *The Republic of Brazil. A Survey of Religious Situation*, London, World Dominion Press.
- BURNS, E. Bredford (1980a). *A History of Brazil*, New York: Columbia University Press.
- BURNS, E. Bredford (1980b). *The Poverty of Progress. Latin America in Nineteenth Century*, Berkeley /Los Angeles: University of California Press.
- CALVANI, Carlos Eduardo B. (2009). “A educação no projeto missionário do Protestantismo do Brasil”, *Pistis Práxis, Teologia Pastoral*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 53-69, jan./jun., pp. 53-69.

- CÂMARA, Jaime de B. (1957). *Apontamentos de história eclesiástica*, Petrópolis, RJ, Vozes.
- CAMPOS, Leonildo (2017). “Traditional Protestantism”. In Bettina Schmidt; Steve Engler (eds). *Handbook of Contemporary religions in Brazil*, Leiden, Netherlands: Brill.
- CARVALHO, José Murilo de (2002). *A cidadania no Brasil. O longo caminho*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- CASIMIRO, Ana P. B. S. (2006). “Mediações entre Educação, História e Cultura no Brasil Colonial”. In José C. Lombardi; Ana P. B. S. Casimiro; Livia D. R. Magalhães (orgs.). *História, Cultura e Educação*, nestas referências.
- CASTELANI, José (1996). *Os maçons e a questão religiosa*, Londrina, PR: Editora maçônica a Trolha.
- CAVALCANTI, H. B. (2001) “O projeto missionário protestante no Brasil no século XIX: Comparando a experiência presbiteriana e batista”, *Revista de Estudos em Religião*, no. 4, pp. 61-93.
- CCLA – Samuel Guy Inman (1917b). *Christian Cooperation in Latin America*, New York, Committee on Cooperation in Latin America. Disponível em: <https://archive.org/stream/christiancoopera00inmauft#page/n1/mode/2up> Acessado em 02 de Setembro de 2017.
- CHESNUTT, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- COMTE, Auguste (1831). *Système de Politique Positive*, Paris, La Librairie Scientifique-Industrielle de L. Mathias.
- CONTRIM, Gilberto (1991). *Educação, para uma Escola Democrática*, São Paulo: Editora Saraiva.
- CRUZ, Joel M. (2011). *The Mexican Reformation: Catholic Pluralism, Enlightenment Religion, and the Iglesia de Jesús Movement in Benito Juárez's Mexico (1859-72)*, Eugene, OR, Wipf & Stock.
- DEIROS, Pablo A. (1992). *Historia del Cristianismo en América Latina*, Buenos Aires, Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- DOELLINGER, Johann J. I. von (1877). *O papa e o concílio: a questão religiosa*. Com tradução e introdução de Rui Barbosa, Rio de Janeiro: Brown & Evaristo.
- DUSSEL, Henrique (1974). *A History of the Church in Latin America. Colonialism to Liberation*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- DUSSEL, Henrique (org.) (1985). *História Geral da Igreja na América Latina (12 vols.)*, São Paulo/Petrópolis, RJ: Edições Paulinas/Vozes.
- DUVE, Thomas (2008). “La cuestión religiosa en los proyectos constitucionales argentinos (1810-1829)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 17, pp. 219-231.
- ESCOBAR, Samuel (2015). “It's Your Turn, Young Ones – Make Me Proud! Evangelical Mission in Latin America and Beyond”. In ALVÁREZ, Miguel (org.). *The Reshaping of Mission in Latin America*, Oxford, Regnum Books International.
- EWBANK, Thomas (1856). *Life in Brazil or, a journal of a visit to the land of the cocoa and the palm*, New York: Harper and Brothers Publishers.
- FAORO, Raymundo (2012). *Os donos do poder. A formação do patronato político brasileiro*, São Paulo, Globo.
- FARRA, Robert Martin (1960). “Protestantism in Brazil. A study of the activities and results of the protestant foreign missionary in the United States of Brazil”, *Student work* (Dissertation in masters of Arts, University of Nebraska).
- FAUSTO, Bóris (1995). *História do Brasil*, São Paulo, Edusp.
- FEIJÓ, Pe. Antônio Diogo de (1828). *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical. Pela Assembleia Geral do Brasil*, Rio de Janeiro, Tipografia Imperial e Nacional.
- FERNÁNDEZ, Luis M. (2002). *Protestantism and Political Conflict in the Nineteenth-Hispanic Caribbean* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press).
- FERREIRA, Miguel Vieira (1873). *Conferências*, Rio de Janeiro, Tipografia da República.

- FREYRE, Gilberto (2001). *Casa Grande e Senzala*, São Paulo, Global Editora.
- GINSBURG, Salomão L. (1970). *Um Judeu errante no Brasil*, Rio de Janeiro, Casa Publicadora Batista.
- GONZÁLEZ, Justo L. (1991). *Uma História ilustrada do Cristianismo*, 10 vols., São Paulo: Edições Vida Nova.
- GUMBRECHT, Hans U. (2016) “Machado de Assis and Realism: a Literary Genealogy”. In Lamonte ALDOO; Daniel F. SILVA. *Emerging Dialogues on Machado de Assis*, New York, Palgrave/MacMillan, 2016..
- HAHN, Carl Joseph (1989). *História do culto protestante no Brasil*, São Paulo: Aste, 1989.
- HAUCK, João Fagundes (1980). “A Igreja na emancipação”, *História da Igreja no Brasil*. In DUSSEL, Enrique. *História Geral da Igreja na América*, vol. II/2, Petrópolis, Vozes.
- HOBBS, Thomas (1998). *Do Cidadão*, Renato Janini (trad.), São Paulo, Martins Fontes.
- HOBBS, Thomas (1999). *O Leviatã*. In Os pensadores, São Paulo, Nova Cultural.
- HOORNAERT, Eduardo (1977). “A Cristandade durante a primeira época colonial”, *História da Igreja no Brasil*. In Enrique DUSSEL (org.). *História Geral da Igreja na América Latina*, vol. II, Petrópolis, Vozes.
- HOORNAERT, Eduardo (1980). “A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial”, *História da Igreja no Brasil*, vol. II. In Enrique DUSSEL (org.). *História Geral da Igreja na América Latina* (12 vols.), nestas referências.
- HORBACH, Carlos B. (2007). *Parlamentarismo no Império do Brasil I e II*, Brasília, Senado Federal, Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/141153/R174-14.pdf?sequence=3> Acessado em 24 de Outubro de 2017.
- INMAN, Samuel (1921). *Problems in Pan-Americanism*, New York: George H. Doran Company.
- LABOA. Juan María (2002). *Historia de la Iglesia. Época Contemporánea*, vol. 4, Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- LEMAITRE, Julieta (2007). “The problem of the *Plaza*: Religious Freedom, Disestablishment and the Catholic Church Latin America’s Public Square”. In Juan M. VAGGIONE; José M. Moran FAUNDES (eds.). *Laicidad and Religious Diversity in Latin America*, Switzerland: Springer International Publishing.
- LÉONARD, Émile-G. (1952). « L’illuminisme dans un Protestantisme de constitution récente (Brésil) ». In *Revue de l’Histoire des Religions*, vol. 141, no. 1, pp. 26-83.
- LÉXICON (2003). *Dicionário Teológico Enciclopédico*, João Paixão Neto e Alda Anunciação Machado (trad.), São Paulo: Loyola.
- LIAGRE, Guy (2014). *Handbook of Freemasonry*, Leiden, Brill.
- LIMA, Maurílio C. de (2001). *Breve história da Igreja no Brasil*, Petrópolis, RJ: Loyola,.
- LINS, Ivan (1964). *História do Positivismo no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- LOMBARDI, José C.; Ana P. B. S. CASIMIRO; Livia D. R. MAGALHÃES (orgs.). *História, Cultura e Educação*, Campinas, SP: Autores Associados, 2006.
- MACHADO, Lourival G. (2002). *Tomás Antônio Gonzaga e o direito natural*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- MARTINS, João P. (2008). *Política e História no Reformismo ilustrado pombalino (1750-1777)*, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais.
- MELO, Amarildo José de (2014). *Jansenismo no Brasil: traços de uma moral rigorista*, Aparecida: Editora Santuário.
- MELO, José M. de (2003). *A história social da imprensa. Fatores que retardaram a implantação da imprensa no Brasil*, Porto Alegre, Edipucrs.
- MENDONÇA. Antônio G. (1995). *O Celeste Porvir; Pendão Real*, São Paulo/ São Bernardo do Campo: Aste/Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião.

- MENDONÇA, Antônio Gouvêa (2005). “O protestantismo do Brasil e suas encruzilhadas”, *Revista USP*, no. 67, Set. -Nov., pp. 48-67.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUEZ FILHO, Prócoro (1990), *Introdução ao Protestantismo no Brasil*, São Paulo/ São Bernardo do Campo: Edições Loyola e Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião.
- MESQUIDA, Peri (1994). *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: Um estudo de caso*, Juiz de Fora, MG/São Bernardo do Campo, SP, UFJF/EDITEO.
- MOTTA, Roberto (2009). “Catholics, Afro-Brazilians and Protestants in Brazil”. In Giuseppe Jordan. *Conversion in the Age of Pluralism*, nestas referências.
- MOUNTJOY, Shane (2009). *Manifest Destiny: Westward Expansion*, New York, Chelsea House.
- NUNES, Tassia Toffoli (2010). *Liberdade de imprensa no império brasileiro. Os debates parlamentares (1820-1840)*, Dissertação de Mestrado, USP.
- O'BRIEN, Thomas F. (1999). *The Century of U. S. Capitalism in Latin America*, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- OLIVEIRA, Betty Antunes de (1985). *Centelha em Restolho Seco - Uma contribuição para História dos Primórdios do trabalho Batista no Brasil*, Rio de Janeiro, Edições da Aurora.
- PEREIRA, Eduardo C. (1886). *A religião cristã e suas relações com a escravidão*, São Paulo: Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos.
- PRIEN (2013). Hans-Jüngen. *Christianity in Latin America*, Stephen Buckwalter (trad.), Leiden, Brill.
- REILEY, Duncan A. (1984). *História Documental do Protestantismo no Brasil*, São Paulo, Aste.
- RIBEIRO, Darcy (1995). *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RIVERA, Paulo B. (2005). “Uma reinvenção de uma tradição do protestantismo brasileiro: a Igreja Evangélica Brasileira entre a Bíblia e a Palavra de Deus”, *Revista USP*, São Paulo, no. 67, Set-Nov, pp. 78-99.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1999). *O contrato social*. In *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural.
- SALDANHA MARINHO, Joaquim de (1873). *A Igreja e o Estado*, Rio de Janeiro, J. C. Villeneuve.
- SALINAS, J. Daniel (2017). *Taking up the Mantle. Latin American Evangelical Theology in the 20th Century*, Carlisle, UK, Langham.
- SANTOS, Cândido (2007). *O Jansenismo em Portugal*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- SCHMIDT, Paulo (2015). *Guia politicamente incorreto dos presidentes da república*, São Paulo: Editora LeYa.
- SCHOMMER, Aurélio. In SOARES, Noêmia; Rosane SOUZA; Sérgio ROMANELLI (orgs.) (2013). *D. Pedro II: um tradutor imperial*, Florianópolis/Tubarão: PGET/UHSC/Copiart.
- SILVA, Ivanilson B. (2015). *A figura de Horace Lane: Lutas de representações e a formação da rede de escolas americanas no Brasil (1885-1912)*, Tese de Doutorado em Educação, USP, São Paulo.
- SILVA, Sandra C.; Maria I. S. STAMATTO (2013). “Educação Impressa: Estratégia Presbiteriana de Educar por meio da Imprensa Protestante”, *Exedra*, suplemento, pp. 60-70.
- SILVA, Wilson S. (2013). “Correntes ideológicas do Século XIX e a religião”, *Fides Reformata*, no. 2, pp. 75-98.
- SILVA, Walmir (2009). “Princípios substanciais, circunstâncias acidentais: da gênese do Liberalismo moderado na imprensa mineira do Primeiro Reinado (1825-1831). In FONSECA, Sílvia C. P. de Brito; CORRÊA, Maria Leticia. *Duzentos anos de Imprensa no Brasil*, nestas referências, Rio de Janeiro, Contracapa.
- SOARES, Oscar de M. (1890). *Casamento Civil. Decreto no. 181 de 24 de Janeiro de 1890*, Rio de Janeiro: B. L. Garnier.
- SODRÉ, Nelson W. (2004) *A história da imprensa no Brasil*, Rio de Janeiro, Mauad.

- SOUZA, Laura de M. (1999). *Raymundo Faoro. Os donos do poder. In* MOTA, Lourenço D. (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*, São Paulo, Senac.
- SOUZA, Ney de (2013). “Catolicismo, Sociedade e Teologia no Brasil Império”, *Atualidade Teológica*, vol. 46, Jan – Abr, pp. 127-144.
- SOUZA, Silas L. (2001). *José Manoel da Conceição. O padre pastor e o início do Protestantismo brasileiro*, Rio de Janeiro: Novos Diálogos.
- SOUZA, Silas (2011). “Pensamento sobre ação social no Protestantismo brasileiro”, *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 9, no. 1, pp. 147-170.
- TELLES, Edward E. (2004). *Race in another America. The Significance of Skin Color in Brazil*, Oxfordshire, U.K./Princeton, NJ: Princeton University Press.
- TORRES, João C. de O. (1968), *História das Ideias Religiosas no Brasil*, São Paulo, Editora Grijalbo Ltda., São Paulo.
- VIEIRA, David G. (1980). *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- VIEIRA, Dilermando (2010). “Padre Diogo Antônio Feijó: as controvérsias de um sacerdote regalista e anti-celibatário”, *Pistis & Praxis*, Curitiba, vol. 2, no. 1, Jan-Jun, pp. 193-210.
- WERNET, Augustin (1987). *A Igreja paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851- 1861)*, São Paulo, Ática.
- WILLEMS, Emílio (1967). *Followers of the New Faith: Culture Change and Rise of Protestantism in Brazil and Chile*, Nashville, TN, Vanderbilt University Press.
- ZINNHOBLE, Rudolf (2006). “Idade Moderna”. In Josef LENZENWEGER et al. (ed.). *História da Igreja Católica*, São Paulo, Loyola.